Das Verhältnis Herbert Spencers zu David Hume in der Erkenntnistheorie.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der
hohen Philosophischen Fakultät der
Universität Leipzig vorgelegt von

Fritz Albert
aus Seifhennersdorf (Sachsen).

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Seifhennersdorf.
Druck von Max Großmann.
1914.

Angenommen von der II. Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Barth und Volkelt.

Leipzig, den 26. Februar 1914.

Der Procanceller.
Kirchner.

Meinen lieben Eltern!

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Kapitel I. Eindrücke und Vorstellungen . . . 5

Kapitel II. Association. — Die Erfahrungshypothese 17

Kapitel III. Die Relationen 27

Kapitel IV. Raum und Zeit 43

Kapitel V. Die Realität der Außenwelt. — Das Unerkennbare 50

Kapitel VI. Die Substanz des Geistes und die Identität des Ich 70

Schlußwort 80

Literaturverzeichnis 83

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545822_0005

Einleitung.

Jeder Philosoph steht mitten in einer weitreichenden Tradition, und zu dem dichtmaschigen Spinnengewebe, mit dem jedes philosophische System verglichen werden kann, führen von allen Seiten verknüpfende Fäden in so großer Menge, daß es oft schwer, oft unmöglich ist, die Stellen, von wo sie ausgegangen sind, aufzufinden.

Wenn nun in der vorliegenden Arbeit versucht werden soll, David Humes Erkenntnistheorie zu derjenigen Herbert Spencers in Beziehung zu setzen und die verbindenden Fäden zwischen den Lehren beider Männer aufzusuchen, deren Wirkungszeiten ein an Fortschritten besonders auf naturwissenschaftlichem Gebiete überreiches Jahrhundert auseinanderliegen, so rechtfertigt sich dieses Unternehmen nicht schon dadurch, daß beide Denker Associationsphilosophen und, ihrer Methode nach, Empiristen, ihrer Stellung zur Metaphysik nach, Positivisten sind. Vielmehr könnte der Umstand, daß Humes Theorien auf den Lehren Lockes und Berkeleys fußen, die Gedanken auf diese lenken als die Pfadfinder, auf deren Bahnen die Philosophie in England bis zu Spencer hin gegangen sei. Locke ist der Begründer des englischen Empirismus und Berkeley sein konsequenter, wenn auch subjektivistisch gerichteter Fortsetzer, Hume aber erst der Nachfolger beider und sein Werk ohne ihres nicht zu denken.[1])

Demgegenüber ist jedoch nicht zu vergessen, daß Hume keineswegs bloßer Nachfolger Lockes und Berkeleys ist, sondern ihr Vollender. Er hat die Ideen, die sie zum großen Teile nur ausgesprochen und unvollkommen fundiert hatten, zu Ende gedacht und bis zu solcher Vollendung weiter geführt, daß er seine Vorläufer völlig in den Schatten stellte. So kann sich ihr Einfluß auf die Folgezeit nicht mit dem Humes messen; denn von der

[1]) Neuerdings hat besonders A. Thomsen (D. Hume. Sein Leben und sein Werk. Bd. I. Berlin-Charlottenburg 1912) versucht, Hume als einen durchaus unoriginellen Erkenntnistheoretiker hinzustellen.

grundlegenden Bedeutung an, die die Lektüre des „Enquiry“ für Kant und die Gestaltung seiner kritischen Philosophie hatte, haben Humes Gedanken weiter gewirkt bis auf die Gegenwart. So konnte G. de Compayré[1]) 1879 feststellen, daß sich in den letzten Jahren „une sorte de renaissance“ der humeschen Philosophie in Frankreich sowohl wie in England geltend gemacht habe, und in der Tat steht z. B. St. Mill[2]) weitgehend im Banne unseres schottischen Denkers. Endlich läßt sich im modernen deutschen Positivismus eines Mach oder Avenarius die Nachwirkung der Lehren Humes deutlich erkennen.[3]) Die von der deutschen Philosophie, besonders von Kant, befruchtete schottische Schule unter Führung William Hamiltons gewann bei weitem nicht so viel an Boden, obwohl gerade Spencer in dem Teile seiner Philosophie, in dem er am unselbständigsten ist, in der Lehre vom „Unerkennbaren“, direkt an Hamilton und dessen Schüler Mansel anknüpft. Hier zeigt sich die Linie, die ihn mit Kant verbindet, alle anderen Spuren führen auf den englischen Empirismus hin.

Spencer ist ein ungemein selbstbewußter Denker. Seine Philosophie ist sein eigenstes Besitztum, und er mag es nicht gern hören, wenn man ihn als abhängig von anderen hinstellt. Wie energisch hat er sich z. B. gegen eine Parallelisierung seiner Lehren mit denen A. Comtes gewehrt![4]) In der Tat ist ja die universale Anwendung des evolutionistischen Prinzips seine originale Leistung, aber im Übrigen läßt sich Unoriginalität bei ihm sehr wohl konstatieren.

Spencer hat sich, da er überhaupt wenig las, verhältnismäßig wenig um andere philosophische Systeme gekümmert. Trotzdem war er mit der Philosophie seiner Zeitgenossen wenigstens vertraut[5]), und er hat sich ferner, wie aus seinen Werken und seiner Selbstbiographie hervorgeht, eingehend mit Hume, Reid und Kant beschäftigt, ebenso Lockes, Berkeleys und Leibniz' Schriften gelesen. Daß jedoch dabei das Studium Humes am durchdringendsten war,

---

[1]) „Du prétendu scepticisme de H.“ in Revue philosophique Bd. VIII, S. 449 ff. [2]) Vgl. besonders seine „Examination of Sir. W. Hamiltons philosophy“ 1865 u. ö. [3]) Wir haben zwei knappe und daher lückenhafte Darstellungen des Nachlebens der Philosophie H.s: J. Uhl, H.s Stellung in der engl. Philos. II., Progr. Prag 1890, und J. Orr, D. H. and his influence on philosophy and theology, Edinb. 1903. [4]) Essays scientific, political and moral, vol. III, London 1878, S. 57 ff. [5]) Man erinnere sich seiner langjährigen Kontroverse mit J. St. Mill; vgl. Pr. of ps. II § 428 ff.

geht schon daraus hervor, daß in den Werken, die für Spencers Erkenntnistheorie in Frage kommen, den „First principles“ und den „Principles of psychology“, Locke nie, Berkeley fünfmal, u. zw. immer ablehnend[1]), Hume aber elfmal genannt wird, indem Spencer teils direkt an Humes Theorien anknüpft, teils Stellen aus seinen Schriften zitiert und ausführliche Kritik an ihnen übt.[2])

Schließlich kann als Beweis dafür, daß man sich in den Kreisen, in denen Spencer verkehrte, intensiv mit Hume beschäftigte, die Tatsache dienen, daß sein langjähriger Freund und Gesinnungsgenosse, der Philosoph T. H. Huxley, ein Buch über Hume, worin er sich in wichtigen Stücken als dessen Anhänger erweist, geschrieben hat.[3])

Wenn wir uns demnach für berechtigt halten, Spencer mit Hume in Beziehung zu setzen, und wenn es sich tatsächlich zeigt, daß er in den erkenntnistheoretischen Hauptproblemen Humes Spuren folgt, so darf uns dies nicht ohne weiteres zu der Behauptung verleiten, daß hier unmittelbare Beeinflussung durch Hume anzunehmen sei. Historische Posteriorität ähnlicher Anschauungen braucht nicht gleichbedeutend zu sein mit Abhängigkeit von demjenigen Denker, welcher sie zuerst zur Geltung gebracht hat, vielmehr kann mittelbare oder unmittelbare Abhängigkeit besten Falles immer nur wahrscheinlich gemacht werden. Im übrigen muß es, wenn es auch unbestreitbar ist, daß alle Associationsphilosophie[4]) auf Hume zurück geht, doch dahin gestellt bleiben, ob etwa nur verwandte Geistesrichtung zwischen Hume und Spencer anzunehmen ist.

Drei Fragen sollen daher in vorliegender Untersuchung erörtert und beantwortet werden:

1. Welche spezifisch humeschen Probleme, d. h. Probleme, die Hume, wenn auch nicht als erster aufgestellt, so doch zuerst in grundlegender Weise formuliert und „klassisch“ gemacht hat, kehren bei Spencer wieder?

2. Wie gestalten sie sich bei Spencer, und wie führt er sie weiter?

---

[1]) Pr. of ps. II §§ 393, 397, 401, 408, 474. [2]) First pr. §§ 20 u. 43; Pr. of ps. I § 59, II §§ 388, 394, 398, 401, 467, 471, 474; F. pr. § 59 Anm. [3]) Erschienen London 1879 (Sammlung „English men of lettres“). [4]) Ich trenne bewußt Humes „philosophischen“ Associationismus von Hartleys und Priestleys „physiologischem“.

3. Sind die Ergebnisse, die Spencer auf Humes Wegen findet, diesem gegenüber als Fortschritte zu bezeichnen oder nicht? —

Was endlich die Disposition dieser Arbeit betrifft, so schließt sie sich an den Gang der Untersuchungen im „Treatise“ Humes an. Dies ließ sich um so ungezwungener durchführen, als Spencer die erkenntnistheoretischen Fragen nicht im Zusammenhange systematisch behandelt hat, sondern verstreut in den beiden oben zitierten Werken und immer, wie ja auch Hume, im Verein mit psychologischen, logischen und metaphysischen Erörterungen.

An Ausgaben der in Betracht zu ziehenden Werke wurden für Hume die des „Treatise of human nature“ (Treat.) und des „Enquiry concerning human understanding“ (Enqu.) von Green und Grose, London 1898, und die deutsche Übersetzung des „Traktats“ von Köttgen-Meyer-Lipps, Hamburg und Leipzig, erster Band in 2. Aufl. 1904, 2. Band 1906, die Übersetzung der „Untersuchung“ von Raoul Richter, 6. Aufl., Leipzig 1907, benützt. Für Spencer benutzte ich die 3. Ausg. der „First principles“ (F. pr.), London 1870, und die 2. Ausg. der „Principles of psychology“ (Pr. of ps.), London 1870 u. 1872, 2 Bände, ferner die Übersetzungen beider Werke von Carus, Stuttgart 1900, und Vetter, Stuttgart 1882 und 1886.

Kapitel I.

Eindrücke und Vorstellungen.

1. Es ist bezeichnend für Humes konszientialistischen Standpunkt, daß er seine Untersuchungen im „Treat.", sowohl wie in der „Enqu." mit einer Analyse des Bewußtseins beginnt.[1]) Die Möglichkeit des Bewußtseins, und somit des Erkennens, wird also zunächst nicht zum Problem erhoben. Hume hebt sofort mit einer Scheidung aller Bewußtseinsinhalte (perceptions)[2]) in zwei Klassen an. Es ist z. B. ein großer Unterschied, ob der Mensch die Empfindung von Wärme wirklich hat oder ob er sich nur daran erinnert oder sich in der Phantasie die möglichen Wirkungen der Hitze auf seinen Körper vergegenwärtigt. Stets sind derartige Vorstellungen schwach und undeutlich im Vergleich mit den starken und lebhaften Empfindungen, wenn es auch freilich oft schwer ist, beide auseinander zu halten, da mitunter im Schlafe, im Fieber oder im Wahnsinn die Vorstellungen die Lebhaftigkeit der Empfindungen bekommen. Alle lebhaften Bewußtseinsinhalte nennt Hume Eindrücke (impressions), und alle schwachen bezeichnet er als Vorstellungen (ideas) oder Gedanken (thoughts). Zu dieser Terminologie bemerkt er ausdrücklich, daß das Wort impression nichts über die Entstehungsweise der lebhaften perceptions aussagen solle, sondern nur ein Name sei in Ermangelung eines besseren.

Die Eindrücke ihrerseits lassen sich wieder in Unterabteilungen zerlegen, nämlich in primäre Eindrücke oder Eindrücke der Sinneswahrnehmung (of sensation) und in sekundäre oder Eindrücke der Selbstwahrnehmung (of reflexion).[3]) Zu den ersteren rechnet Hume „alle Sinneseindrücke und alle körperlichen Schmerz- und Lustgefühle"[4]); sie entstehen, wie er in B. I

[1]) Treat. B. I, part. 1, sect. 1 u. 2; Enqu. part. 2; vgl. Treat. p. 1, s. 4; p. 3, s. 7. [2]) Eine wörtliche und auch sachlich entsprechende Übersetzung mit „Auffassungen" hat R. Richter (Übers. d. Enqu. S. 214) vorgeschlagen. [3]) Treat. B. I, p. 1, s. 2. [4]) B. II, p. 1. s. 1.

sagt[1]), „in der Seele ursprünglich (originally) aus unbekannten Ursachen", in B. II jedoch[2]) führt er sie auf die Körperbeschaffenheit, die Lebensgeister oder die Einwirkung von Objekten auf die äußeren Organe zurück. Die für Locke noch so wichtige Einteilung der Sinneseindrücke in solche der primären und solche der sekundären Eigenschaften ist für Hume ebenso wie für Berkeley belanglos geworden, und er erwähnt sie nur im negativen Sinne gelegentlich seiner Polemik gegen die Annahme, daß die primären „wirkliche" Eigenschaften der Dinge seien.[3]) Zu den Eindrücken der Selbstwahrnehmung gehören die Affekte (passions) und die Gefühlserregungen (emotions); sie werden entweder durch Eindrücke der Sinneswahrnehmung oder, und zwar „zum großen Teile (in a great measure)"[4]), durch Vorstellungen dieser hervorgerufen. So kann z. B. die Vorstellung der Lust den Eindruck des Verlangens oder der Hoffnung zur Folge haben. Die Vorstellungen der sekundären Eindrücke können wiederum ihrerseits neue Eindrücke veranlassen, sodaß sich das ganze psychische Leben als ein fortwährender, vielfach verschlungener Wechsel von Eindruck und Vorstellung darstellt.

Eindrücke sowohl wie Vorstellungen können eingeteilt werden in einfache und zusammengesetzte; denn ich kann z. B. den Eindruck oder die Vorstellung einer blauen Farbfläche ebenso haben, wie den Eindruck oder die Vorstellung eines Apfels, worin Farbe, Geruch, Geschmack vereinigt sind.

Im Gegensatz zu den Vorstellungen, welche bleiben, auch wenn die Eindrücke aufgehört haben, sind die Eindrücke vorübergehende (perishing) Existenzen; ob sie Dauerdasein haben, auch wenn wir sie nicht als unsere Eindrücke besitzen, ist eine besondere Frage.[5]) Denn sie sind uns, ebenso wie unsere Vorstellungen, nur durch unser Bewußtsein bekannt und müssen uns darum notwendig „als das erscheinen, was sie sind, und das sein, als was sie erscheinen".[6])

Wenn nun auch die Eindrücke von den Vorstellungen dem Grade ihrer Stärke nach deutlich unterschieden sind, so sind sie einander doch inhaltlich durchaus ähnlich. Die Vorstellungen sind gewissermaßen der Widerschein der Eindrücke, die ihnen vorausgegangen sind. Dies gilt von vorherein von einfachen Eindrücken und Vorstellungen, kann aber auch bei den zusammen-

[1]) a. a. O. [2]) a. a. O. [3]) B. I, p. 4, s. 4; vgl. Enqu. p. XII, 1. [4]) B. I, p. 1, s. 2; vgl. B. II, p. 1, s. 1. [5]) Treat. B. I, p. 4, s. 2; vgl. Kap. 5. [6]) Treat. B. I, p. 4, s. 2 (Lipps S. 254).

gesetzten nicht anders sein, da diese ja aus einfachen gebildet sind. Und in der Tat: untersuche ich meine Vorstellungen einzeln und frage nach ihrem Ursprung, so gelange ich stets zu einem ihnen zu Grunde liegenden Eindrucke. Die Vorstellung von einem goldenen Berge z. B., der sicherlich nie eine Sinneswahrnehmung entsprochen hat, ist eben eine zusammengesetzte Vorstellung aus den Einzelvorstellungen „Gold" und „Berg", die bestimmt als Abbilder von Eindrücken zu betrachten sind. Ein Blinder dagegen hat nie Vorstellungen von Farbe, ein Tauber nie welche von Tönen, ein Lappländer keine vom Geschmack des Weins. Daraus geht hervor, daß unser Denken über das ihm durch die sinnliche Erfahrung Gegebene nicht hinausgehen kann, und somit sind alle unsere Vorstellungen Abbilder unserer Eindrücke. Nie ist die Vorstellung eines Dinges eher vorhanden, als der Eindruck davon.

Damit ist auch der Streit darüber, ob es angeborene Vorstellungen geben könne oder nicht, erledigt. Was ferner die abstrakten Vorstellungen (abstract ideas) oder Allgemeinbegriffe betrifft, so sind auch sie nichts anderes als „Einzelvorstellungen, verknüpft mit einem bestimmten Namen, der ihnen eine umfassendere Bedeutung gibt und bewirkt, daß im gegebenen Falle andere ähnliche Einzelvorstellungen in die Erinnerung gerufen werden".[1]) Hume ist also durchaus auf Berkeleys nominalistischem Standpunkte stehen geblieben: nur die „Namen" sind allgemein, nicht die Begriffe. Für ihn gibt es nur anschauliche Vorstellungen individueller Art, aber keine Begriffe, die ihrem Wesen nach unanschaulich sind und eine allgemeine Bedeutung haben; er geht also z. B. über den grundlegenden Bedeutungsunterschied zwischen der Vorstellung eines gestern gesehenen Pferdes und des Begriffs „Pferd" in dem Urteil: „das Pferd ist ein Säugetier" hinweg.

Einen Ausnahmefall jedoch gibt es nach Hume, der dazu verführen könnte anzunehmen, daß es doch möglich sei, Vorstellungen ohne vorhergehende Eindrücke zu gewinnen.[2]) Jeder einzelnen Farbe und Farbenschattierung nämlich muß eine besondere Vorstellung entsprechen. Angenommen nun, es werden einem Menschen, der alle Nuancen von blau bis auf eine einzige kennt, alle diese bis auf die eine in regelmässiger Abstufung nebeneinander vorgelegt. Er wird offenbar dort, wo die eine Schattierung fehlt, einen allzu schroffen Übergang der Farbentöne wahrnehmen,

[1]) Treat. B. I, p. 1, s. 7. [2]) Treat. B. I, p. 1, s. 1. (Lipps S. 15); Enqu. p. II. (Richter S. 21.)

sich aber sofort mit Hilfe seiner Einbildungskraft die fehlende Schattierung richtig ergänzen. Indessen, meint Hume, wir dürfen ruhig diesen Einzelfall als belanglos übersehen und an unserer Annahme festhalten.[1])

Mit der Entdeckung der Abstammung aller Vorstellungen von Eindrücken hat Hume nun ein wertvolles Kriterium zur Feststellung des Wahrheitsgehaltes irgendwie verdächtiger Vorstellungen gefunden. Wenn sich nämlich bei einer Vorstellung kein ihr zugrunde liegender Eindruck feststellen läßt, so ist sie für unsere Erkenntnis der Wahrheit wertlos, also zu verwerfen. —

Es zeigt sich demnach, daß Humes Auffassung von Vorstellung und Begriff völlig sensualistisch ist. Seinem Kriterium können nur alle diejenigen Begriffe standhalten, die sich auf den Inhalt der Vorstellungen beziehen, mit den rein formalen Begriffen, die mit materialen Vorstellungen nichts zu tun haben, z. B. dem Begriff der Substanz, weiß er nichts anzufangen. So blieb ihm die eigentliche logische Funktion des Bewußtseins und seine Richtung auf den wesensgesetzlichen Zusammenhang der Dinge, also auch die objektive Gültigkeit des Denkens über das Bewußtsein hinaus, verborgen.

2. Für Spencer ist die Scheidung aller Bewußtseinsinhalte in lebhafte und schwache zwar nicht der Ausgangspunkt seiner Untersuchungen, aber doch eine Tatsache von grundlegender erkenntnistheoretischer Bedeutung und zugleich ein methodisches Hilfsmittel zur Entscheidung der wichtigsten Fragen. Er hat dieses Thema einmal rein psychologisch (in den Pr. of ps.) und dann vom erkenntnistheoretisch-metaphysischen Standpunkt aus (in den F. pr.) behandelt. Die erstgenannte Darstellung ist die spätere und zugleich die Ergänzung der früheren; beide, einander gegenüber gestellt, geben einen interessanten Einblick in die Art, wie Spencer dasselbe Problem von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt

Wir beginnen mit der Darstellung in den F. pr.[2])

Spencer definiert die Philosophie als „vollkommen vereinheitlichtes Wissen (completely-unified knowledge)“ im Gegensatz zu den nur teilweise vereinheitlichenden Einzelwissenschaften.[3]) Da für ihn nun die Grundfunktion des Erkennens im Gruppieren des Gleichen und Scheiden des Ungleichen besteht, und da eine Vereinheitlichung des Wissens nur dadurch geschehen kann, daß

[1]) Vgl. hierzu unten S. 15. [2]) §§ 43 u. 44. [3]) § 37.

kleinere Klassen gleicher Erfahrungen immer größeren und umfassenderen untergeordnet werden, so muß „der Satz, durch welchen alles Wissen vereinheitlicht wird, derart sein, daß er die Antithese zwischen zwei letzten Klassen von Erfahrungen, in denen alle übrigen aufgehen, speziell darlegt (specifying)“.[1]) Als letztes Resultat der Klassifikation aller Erfahrungen ergibt sich nämlich, daß sie sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, sondern sich in zwei einander entgegengesetzte Klassen sondern.

Diese beiden Klassen, subjektiv unsere Erfahrungen, objektiv aber „Kundgebungen (manifestations)“ des transphänomenalen „Unerkennbaren“ [2]), sind von manchen („by some“; es ist klar, daß hier an Hume gedacht ist) keineswegs treffend, wie Spencer meint, als Eindrücke und Vorstellungen bezeichnet worden. Die Begriffe „Eindruck“ und „Empfindung (sensation)“ setzen nämlich stillschweigend etwas voraus, das eingedrückt wird oder was empfindet ebenso etwas, von dem diese Einwirkungen ausgehen. Auch in dem Ausdruck „Bewußtseinszustand (state of consciousness)“, als gemeinsamer Bezeichnung für beide Arten der perceptions, wird etwas postuliert, das fähig ist, Zustände zu haben. Derartige Voraussetzungen dürfen aber in grundlegenden Sätzen nicht vorhanden sein. Zwar setzt auch die Bezeichnung manifestation etwas Kundgegebenes (manifested) voraus, jedoch ist diese Voraussetzung unvermeidlich. Daher sind die beiden Klassen am besten als lebhafte und schwache Kundgebungen zu unterscheiden. Trotz dieser Mißbilligung der Terminologie Humes fällt Spencer in den Pr. of ps. noch manchmal in sie zurück, z. B. in seiner Definition des Denkens als des „Zusammenordnens der Eindrücke und Vorstellungen“.[3])

Bevor Spencer nun die beiden Klassen ausführlich beschreibt, ihre Beziehungen zu einander und ihre Unterschiede von einander feststellt, kommt er noch auf das Einteilungsprinzip: lebhaft und schwach zu sprechen. Obgleich diejenigen Kundgebungen, welche unter den „Bedingungen der Wahrnehmung (conditions of perception)“ stattfinden, gewöhnlich zwar wesentlich deutlicher sind als die schwachen, die man unter den Namen der „Überlegung (reflection)“, der „Erinnerung (memory)“, der „Einbildung (imagination)“ und der „Vorstellungsbildung (ideation)“ zusammenfaßt, so ist es doch oft unendlich schwer, beide auseinander zu halten.

---

[1]) § 42. [2]) Vgl. hierzu Kap. 5. [3]) II § 377.

Wir können z. B. gelegentlich nur mit großer Mühe zwischen einem gehörten sehr schwachen Tone und der Einbildung eines solchen unterscheiden, Geisteskranke können ihre Hallucinationen für wirkliche Objekte halten. Jedoch sind diese Fälle verhältnismäßig selten, und im ganzen können wir über die Zugehörigkeit zu einer der beiden Klassen nicht im Zweifel sein. Schließlich, so gibt Spencer zu, haben wir, wenn wir die Probe der vergleichsweisen Lebhaftigkeit vergeblich angestellt haben, noch andere Mittel der Entscheidung.

Ich stelle nunmehr die spezifischen Merkmale beider Klassen einander tabellarisch gegenüber.

1. Klasse:	2. Klasse:
1. lebhaft	1. schwach
2. zeitlich vorausgehend (unabhängige Originale)	2. zeitlich nachfolgend (schwache Kopien)
3. sie bilden zusammen einen heterogenen Strom	3. sie bilden zusammen einen heterogenen Strom

Beide Ströme laufen kontinuierlich einander parallel und greifen ineinander über; „es wird jedoch kein Durchbrochenwerden des einen durch den andern unmittelbar erkannt (no breakage of either is ever directly known)".

4. sie sind untereinander verknüpft durch Bande der Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge	4. sie sind untereinander verknüpft durch Bande der Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge

Die Grade der Verknüpfung sind jedoch bei beiden verschieden; nämlich:

5. sie hängen, unauflöslich durch irgend eine Einwirkung, mit einander zusammen und sind meist zu großen Gruppen vereinigt	5. sie sind meist nur lose an einander gereiht; nur die Verbindungen gewisser allgemeiner Formen sind unauflöslich
6. es besteht keine feste Verbindung mit dem schwachen Strome (meist von diesem unbehelligt)	6. es besteht keine feste Verbindung (little coherence) mit dem starken Strome (obgleich fast immer von diesem beeinflußt und von ihm fortgerissen (Erinnerungen und Eingebungen [suggestions], kann er sich doch in hohem Grade absondern [Träumereien, Prozeß des Schließens]).

Die Bedingungen für das Auftreten beider sind verschieden; nämlich:

7. die Antecedentien (unmittelbaren Bedingungen) gehören dem lebhaften Aggregat an; sie werden meist nicht vorgestellt und stehen jenseits unserer Kontrolle (are wholly beyond control).

7. nicht alle Antecedentien gehören dem schwachen Aggregat an, sondern nur die wesentlichen (the essential ones); sie können verfolgt werden, können veranlaßt werden aufzutreten oder können unterdrückt werden.

Diese Einteilung in lebhafte und schwache Kundgebungen entspricht nun der Scheidung zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Nicht-Ich (not-self, non-ego) und Ich (self, ego), oder, genauer gesagt: unter dem Nicht-Ich verstehen wir „die Kraft, die sich in den lebhaften Formen, unter dem Ich aber diejenige, die sich in den schwachen Formen kund gibt".

Die noch in der 3. Auflage der F. pr. sich findende Gleichsetzung der beiden Klassen mit der „Welt außerhalb des Bewußtseins" und der „Welt im Bewußtsein" ist in den späteren Auflagen fortgefallen, sodaß sich also die Kritik, die von K. Gaquoin[1]) und P. Häberlin[2]) daran geübt wird, erledigt.

In den Pr. of ps. gibt Spencer, nachdem er die Unterschiede beider Klassen von „Bewußtseinszuständen (states of consciousness)" ausführlich untersucht hat[3]), selbst eine Merkmaltabelle.[4]) Ich gebe sie hier, um des Vergleiches mit der eben angeführten willen, wörtlich wieder.

Zustände der 1. Klasse:

1. relativ lebhaft,
2. vorausgehend in der Zeit (Originale),
3. unveränderlich in ihren Eigenschaften durch den Willen (by volition),
4. unveränderlich durch den Willen in der Ordnung ihrer Gleichzeitigkeit,

Zustände der 2. Klasse:

1. relativ schwach,
2. nachfolgend in der Zeit (Kopien),
3. veränderlich in ihren Eigenschaften durch den Willen,
4. veränderlich durch den Willen in der Ordnung ihrer Gleichzeitigkeit,

---

[1]) Die Grundlage der Sp.schen Philosophie. Berlin 1888, S. 48. [2]) H. Sp.s Grundlagen der Philosophie. Leipzig 1908, S. 32. [3]) II §§ 450 ff. [4]) § 458.

5. unveränderlich durch den Willen in der Orduung ihrer Aufeinanderfolge,
6. sie bilden Teile eines lebhaften Aggregats, in welchem niemals eine Unterbrechung wahrgenommen wird,
7. welches völlig unabhängig ist vom schwachen Aggregat,
8. und Gesetze befolgt, die in ihm selbst ihren Ursprung haben,
9. diese Zustände haben Antecedentien, die sich verfolgen lassen oder nicht,
10. sie gehören einem Ganzen von unbekannter Ausdehnung an.

5. veränderlich durch den Willen in der Ordnung ihrer Aufeinanderfolge,
6. sie bilden Teile eines schwachen Aggregats, in welchem niemals eine Unterbrechung wahrgenommen wird (never known to be broken),
7. welches teilweise unabhängig (partially independent) ist vom lebhaften Aggregat,
8. und Gesetze befolgt, die teilweise vom andern Aggregat abgeleitet, teilweise ihm selbst eigentümlich sind,
9. diese Zustände haben Antecedentien, die sich immer verfolgen lassen,
10. sie gehören einem Ganzen an, welches auf das beschränkt ist, was wir Erinnerung nennen.

Zu Punkt 9 ist ein Satz aus § 356 zu ergänzen: Jeder Zustand der schwachen Reihe hat sein erkennbares Antecedens, sei es in der schwachen Reihe oder in der lebhaften.

Bisher ist, wenn von den lebhaften Zuständen die Rede war, immer nur an die Sinneswahrnehmung, bei den schwachen immer nur an die Vorstellungen gedacht worden. Es fragt sich nun, worunter die emotions, die als „meist durch schwache Zustände erregte lebhafte Zustände“ oder als „zentral erregte (centrally initiated) Gefühle“ definiert werden[1]), zu rechnen sind. Nach deutscher Terminologie sind es die „Vorstellungsgefühle“ im Unterschied von den „Empfindungsgefühlen“.[2]) Zwar gibt es, meint Spencer, auch hier wirkliche Emotionen und Vorstellungen von ihnen, also lebhafte und schwache Formen, aber auch die Intensität der Emotionen, der starken Formen, selbst zeigt unzählige Abstufungen von der schwächsten Art bis zur stärksten. So stellen sich der Einordnung in eins der beiden Aggregate große Schwierig-

[1]) F. pr. § 43; Pr. of ps. I §§ 66 u. 97, II § 460 ff. [2]) Vgl. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie Bd. I, S. 354.

keiten in den Weg. Aber vielleicht gelingt es, zur Klarheit zu kommen, wenn wir vom Intensitätsgrade absehen und uns an die übrigen Eigenschaften halten. Fünf Merkmale gibt es: 1. Die Emotionen schließen sich meist an vorhergegangene Zustände des schwachen Aggregats an, 2. ihre Antecedentien lassen sich stets aufzeigen, 3. die Gesetze, denen sie gehorchen, existieren nur im schwachen Aggregat, 4. während das lebhafte Aggregat wenig oder gar keine Wirkung auf sie ausübt, zieht das schwache stets die seinen vorübergehenden Zusammenordnungen angehörigen Emotionen mit sich, 5. sie sind in Grenzen eingeschlossen, die sie nie überschreiten. Daraus geht hervor, daß die Emotionen im Gegensatz zu Hume dem schwachen Aggregat angehören.[1])

Da nun Gedanken und Emotionen die Fähigkeit haben, unmittelbar auf denjenigen Teil des lebhaften Aggregats, der uns am nächsten steht, nämlich unsern Körper, einzuwirken und Muskelspannungen und Bewegungen in ihm hervorzurufen, und da wir mittels unseres Körpers unsere Stellung zum übrigen lebhaften Aggregate verändern können, so ist der Körper als der Vermittler beider Aggregate anzusehen. —

Vergleichen wir nun einmal die Behandlung der beiden Reihen in den F. pr. mit derjenigen in den Pr. of ps. Es ist das Verdienst Häberlins, den Ausführungen Spencers in den F. pr. bis ins Einzelnste kritisch nachgegangen zu sein.[2]) Zu der Darstellung in den Pr. of ps. hat E. Grosse[3]) einige treffende kritische Bemerkungen gegeben. Ich verweise daher hier auf das dort Gesagte und beschränke mich auf die Hauptpunkte und einige notwendige Ergänzungen.

Zunächst ist Spencers Bezeichnung „Kundgebungen“ durchaus nicht besser als etwa „Bewußtseinszustände“, denn sie setzt außer etwas Kundgegebenem auch ein „Kundgebendes“ voraus, was seltsamerweise unerwähnt bleibt.

Der Grundfehler aber liegt in dem Einteilungsprinzip selbst. Es gilt eben nur mit Einschränkung, und niemand hat das besser gefühlt als Spencer selbst, gibt er doch selbst zu, wie schwer es sei, die sehr schwachen Zustände beider Reihen zu klassifizieren. Auch die übrigen Merkmale sind immer nur relativ,

---

[1]) Sp. will also keineswegs, wie Häberlin a. a. O. S. 23 sagt, eine dritte Klasse von Kundgebungen konstatieren. [2]) S. 21 ff, leider ohne die oft unerläßliche vergleichende Heranziehung der Pr. of ps. [3]) H. Sp.'s. Lehre von dem Unerkennbaren. Leipzig 1890, S. 30 ff.

weshalb auch vielfach einschränkende Worte wie „gewöhnlich (ordinarily)", „häufig (frequently)", meist (mostly)" oder „in der Hauptsache (mainly)" angewandt werden. Dieser Vorwurf trifft natürlich ebenso Hume, der ja gleichfalls das Gezwungene dieser Einteilung gefühlt hat. Jedoch hat er die Eigenschaften beider Klassen nicht so eingehend untersucht wie Spencer, weshalb ihm auch die Unhaltbarkeit des Prinzips nicht so klar werden konnte, wie sie Spencer geworden ist. Das geht deutlich aus der Einordnung der Emotionen, die ja Hume wegen ihrer Lebhaftigkeit zu den impressions rechnet, ins schwache Aggregat hervor. Nicht weil sie relativ schwach sind, gehören sie diesem zu, sondern weil sie zum Subjekt gehören. Das Einteilungsprinzip hat sich hier bei Spencer verschoben. Für ihn war die Scheidung zwischen Subjekt und Objekt die Hauptsache, und daß mit dieser Scheidung die zwischen lebhaften und schwachen Zuständen nicht identisch ist, konnte ihm nicht verborgen bleiben. So verschob er stillschweigend das Prinzip: lebhaft und schwach und setzte dafür: objektiv und subjektiv. An anderer Stelle, wo Spencer eine Klassifikation der „feelings", d. h. aller seelischen Vorgänge mit Ausnahme der Erkenntnisse, Urteile und Schlüsse gibt, wird das Einteilungsprinzip: lebhaft und schwach völlig außer acht gelassen. Hier ist vielmehr das Prinzip: Original und Kopie maßgebend. Spencer unterscheidet unter der ausdrücklichen Erklärung, daß es eine scharfe Trennung nicht gebe, 1. präsentative feelings oder Empfindungen, 2. präsentativ-repräsentative feelings, worunter „einen großen Teil dessen" versteht, „was wir gewöhnlich Emotionen nennen", 3. repräsentative feelings oder Vorstellungen von Empfindungen und Emotionen, 4. re-repräsentative feelings, d. h. „jene noch verwickelteren empfindenden Zustände (sentient states), welche weniger das direkte Resultat äußerer Reize, als das indirekte oder Reflexresultat dieser sind", wie z. B. die Freude am Besitz oder das Gerechtigkeitsgefühl, also etwa die Gefühle und Affekte der modernen Psychologie, die nicht aus Vorstellungen, sondern abgeleiteten Begriffen entstehen.[1]) Im übrigen sei über Spencers Psychologie des Gefühls nur gesagt, daß ihre Mangelhaftigkeit bereits aus der angeführten, der humeschen völlig gleichenden Definition der Emotionen als „meist" durch schwache Zustände erregte lebhafte erhellt. — Analog teilt er die Erkennt-

[1]) Pr. of ps. II § 480.

nisse (cognitions) oder diejenigen „geistigen Akte, durch welche die Beziehungen zwischen feelings erkannt werden“ und die die Grundlage aller Urteile bilden, ein.[1])

Es bleibt demnach nur ein Hauptunterschied bestehen: die Vorstellungen sind Reproduktionen der Empfindungen. Jedoch werden sofort Einschränkungen gemacht. Trotzdem nämlich alle schwachen Zustände Kopien der lebhaften sind, ist der Zusammenhang zwischen ihnen nur gering, erstere können sich in weitem Maße absondern und gehorchen Gesetzen, die „nur teilweise vom anderen Aggregat abgeleitet“ sind. Obgleich es also inkonsequent von Spencer ist, so allgemein von Kopien zu reden, und trotzdem er sich bezüglich der „Gesetze“ möglichst unbestimmt äußert, kommt er doch der Wahrheit insofern näher, als er die Eigenart der Phantasie, des Schließens und der Denkgesetze nicht übersieht. Auch Hume suchte nicht nach den „Originalen“ der zusammengesetzten Vorstellungen, sondern nur der einfachen, jedoch blieb ihm die Einsicht in das Wesen des Schließens, wie das Beispiel von der fehlenden Farbennuance lehrt, verschlossen. Bei Spencer fehlt, wie bei Hume, eine genaue Scheidung derjenigen schwachen Zustände, die Kopien der lebhaften sind, von denen, die es nicht sind, d. h. der Wahrnehmungsvorstellungen und materialen Begriffe einerseits, von den formal logischen anderseits. Von den „Gesetzen“ der beiden Aggregate wird noch zu handeln sein.[2])

Daß Spencer in erkenntnistheoretischer Inkorrektheit nicht zwischen „Gegenstand“ (für ein erkennendes Subjekt) und „Ding“ (unabhängig von einem Subjekt) unterscheidet, sondern beides als lebhafte Kundgebungen bezeichnet, hat Häberlin festgestellt.[3])

Im Gegensatz zu den F. pr. tritt in den Pr. of ps. als ein neues Moment der Wille auf; Eigenschaften und Zustände des schwachen Aggregats werden als veränderlich durch den Willen bezeichnet. Der Wille spielt bei Spencer eine äußerst geringe Rolle; nur noch an zwei Stellen ist von seinem Wesen die Rede.[4]) Er geht hervor aus einem „Widerstreit zwischen zwei Gruppen idealer motorischer Veränderungen“, die beide real zu werden streben, und besteht in „der Art des Übergangs einer idealen in eine reale motorische Veränderung.“ Der Unterschied zwischen einer willkürlichen und einer unwillkürlichen Bewegung besteht darin, daß

[1]) II §§ 423 u. 480. [2]) Vgl. Kap. II u. V. [3]) a. a. O. S. 30f. [4]) I § 218 u. II § 351.

erstere vorher vorgestellt wird. Die Hauptschwierigkeit dieser Auffassung liegt meines Erachtens darin, daß der Wille, obwohl er selbst nur in einem „Übergang“ zwischen einem schwachen Zustande und einem körperlichen (also lebhaften) besteht, trotzdem das schwache Aggregat beeinflussen soll. Im übrigen muß ich mich begnügen, auf die Kritik von Pace zu verweisen.[1])

Ein Unterschied besteht weiterhin darin, daß in den F. pr. alle schwachen Kundgebungen unter den Bezeichnungen „Nachdenken, Erinnerung, Einbildung und Vorstellungsbildung“ zusammengefaßt werden, während sie in den Pr. of ps. einem „Ganzen angehören, das auf das beschränkt ist, was wir Erinnerung nennen“. Ein Ausweg läßt sich nur finden, wenn man annimmt, daß die Erinnerung das Grundvermögen ist, das alle schwachen Kundgebungen geschaffen hat, und dem daher alle anderen Geistesvermögen untergeordnet sind. In der Tat hat diese Annahme Berechtigung, wenn man Spencers Associationspsychologie prinzipiell richtig findet.[2])

Schließlich muß noch eine Abweichung zwischen den beiden Darstellungen erwähnt werden. In den F. pr. findet sich die Annahme, daß „kein Durchbrochenwerden des einen Stromes durch den andern unmittelbar (directly) erkannt“ werde, in den Pr. of ps. dagegen heißt es, daß im schwachen Aggregat „niemals (never) eine Unterbrechung wahrgenommen“ werde. An einer andern Stelle stellt nun Spencer fest[3]), daß das Bewußtsein des Ich und Nicht-Ich fortwährend abwechsle, in einem raschen Rhythmus seien wir uns bald des Ich bald des Nicht-Ich bewußt. Beide Arten des Bewußtseins seien fortwährend bestrebt, einander auszuschließen, und dies gelinge in der Tat Augenblicke hindurch. Als Beispiele führt er die Zustände momentaner Selbstvergessenheit, etwa beim bewundernden Anblick eines schönen Gegenstandes einerseits, und andrerseits der völligen Selbstkonzentrierung, wobei man die Außenwelt vergißt, an. Spencer hat also die Fälle von Unterbrochenheit, sei es im lebhaften, sei es im schwachen Strome, tatsächlich erkannt, zwar nicht unmittelbar, aber auf Grund genauer Erinnerung. Das „never“ in den Pr. of ps. ist offenbar gedankenlos hingeschrieben worden.

Es ergibt sich demnach, daß Spencer prinzipiell auf Humes sensualistischem Standpunkte steht, daß er aber, um seinen psychologischen und dann auch seinen logischen Einsichten

[1]) Das Relativitätsprinzip in H. Sp.'s psychologischer Entwicklungslehre. Wundts philos. Studien Bd. VII, S. 525 ff. [2]) Vgl. Kap. II. [3]) Pr. of ps. II § 439.

gerecht zu werden, notwendig zu den erörterten Inkonsequenzen gelangen mußte.

Was endlich Spencers Auffassung des Verhältnisses der abstrakten Begriffe zu den Einzelvorstellungen betrifft, so ist diese durchaus evolutionistisch. Erst auf der höchsten intellektuellen Entwicklungsstufe können abstrakte Vorstellungen auftreten, „Vorstellungen mit der Eigentümlichkeit, daß den Gegenstand des Denkens nicht mehr ein einzelnes Objekt oder ein einzelner Vorgang bildet, sondern vielmehr die der Mehrzahl derselben gemeinsame Eigenschaft".[1]) Damit ist Spencer einer Beantwortung der eigentlichen nominalistischen Streitfrage aus dem Wege gegangen, und er bleibt die Erklärung dafür schuldig, wie im Denken des Einzelindividuums, das doch sowohl individuelle wie allgemeine Gegenstände durch entsprechende Begriffe „meint", die Bildung von Allgemeinbegriffen auf Grundlage der Einzelvorstellungen möglich ist. Gerade die evolutionistische Auffassung von dem nur graduellen Unterschiede zwischen der Einzelvorstellung und dem Allgemeinbegriff läßt Spencer, wovon noch zu reden sein wird[2]), den Unterschied zwischen psychologischem und logischem Begriff einerseits, zwischen Vorstellung und Denken anderseits verflüchtigen.

Kapitel II.

Association. — Die Erfahrungshypothese.

1. Hume ist der erste, der der Association, einem psychologischen Vorgang, philosophische Bedeutung zugesprochen hat, und dadurch, daß er den Associationsprozeß zur Grundlage der Verstandestätigkeit machte, hat er eine im eigentlichen Sinne psychologistische Erkenntnistheorie begründet.

Hume lehrt, daß die Umwandlung der von außen empfangenen Eindrücke in Vorstellungen durch zwei Werkzeuge geschehe: die Erinnerung und die Einbildungskraft.[3]) Erstere reproduziert die Eindrücke in derselben Weise, in der sie sie vorfindet, und macht aus ihnen Vorstellungen, die ihren Urbildern noch sehr ähnlich sind und ihnen an Lebhaftigkeit noch sehr nahe stehen, sodaß sie einmal als „Eindrücke" der Erinnerung bezeichnet werden.[4])

[1]) Pr. of ps. II § 487. [2]) Vgl. Kap. II, III und V. [3]) Treat. B. I, p. 1, s. 3; Enqu. p. 3; vgl. Prehn, Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant. Diss. Halle 1911. [4]) Treat. B. I, p. 3, s. 4.

Anders verhält es sich mit der Einbildungskraft. Dieses Vermögen, durchaus nicht gleichbedeutend mit der „Phantasie", ist ein instinktiv tätiges Prinzip von weitgehendster Wirksamkeit und macht die eigentliche Aktivität des Geistes aus. Sie wird von Hume einmal dem Verstande [1]), ein andermal dem Urteilsvermögen (judgment) gleichgesetzt [2]); sie ist die „letzte Richterin in allen philosophischen Fragen [3]). Trotzdem sind ihre Aussagen keineswegs zuverlässig, sie neigt zu Irrtümern und Fiktionen, die der vernünftigen Überlegung zuwiderlaufen und die sie in ihrer Blindheit für einwandfrei hielt. Wir werden dafür noch Beispiele kennen lernen. Dazu kommt, daß sie trotz ihrer Freiheit nicht schöpferisch ist; aus sich heraus kann sie keine neuen Vorstellungen bilden. Ihr einziges Material sind die Vorstellungen der Erinnerung, die sie von allen eindruckhaften Elementen befreit und zu eigentlichen „schwächeren Vorstellungen" [4]) gestaltet. An diesen betätigt sie sich als Prinzip der Verknüpfung, als Erzeugerin der Association von Vorstellungen. Aber auch hier kann sie nicht willkürlich verfahren, sondern ist völlig abhängig von drei Faktoren: der Ähnlichkeit (resemblance), dem räumlichen oder zeitlichen Zusammentreffen (contiguity) und der Kausalität oder Ursache und Wirkung (cause and effect).[5]) So gibt es drei Associationsgesetze: nur ähnliche, raum-zeitlich benachbarte oder in einem Kausalverhältnis stehende Vorstellungen können associiert werden. Die noch im Treat. vertretene Auffassung der Association als einer „sanften Macht", die die Vorstellungen „nicht untrennbar" verknüpfe, fehlt im Enqu., ebenso das inkonsequente Zugeständnis, daß es auch eine spontane Vorstellungsverknüpfung ohne Association geben könne.[6]) An anderer Stelle [7]), wo er die Vorstellung von Ursache und Wirkung analysiert, führt Hume die Kausalität auf die Kontiguität zurück. Alle Gegenstände, so sagt er hier, die als Ursachen oder Wirkungen anderer betrachtet werden, „hängen zeiträumlich mit diesen zusammen (are contiguous); nichts, das sich in irgend einem Zeitpunkte an irgend einem Orte befindet, ist imstande, auf etwas, das zu anderer Zeit an einem andern Orte vorhanden ist, einzuwirken. Zwischen zwei von einander entfernten Gegenständen, von denen offenbar der eine den andern hervorgebracht hat, liegt eine ganze Kette mittelbarer Ursachen und Wirkungen, die sich zwar oft unserer Kenntnis entziehen, aber doch notwendig

[1]) P. 3, s. 8. [2]) P. 3, s. 9. [3]) P. 4, s. 4. [4]) Anm. zu p. 3, s. 9. [5]) P. 1, s. 4; Enqu. p. 3. [6]) P. 1, s. 4 (S. 21); p. 3, s. 6 (S. 124). [7]) P. 3, s. 2.

vorhanden sein müssen. Die unmittelbare zeitliche und räumliche Angrenzung ist also „wesentlich (essential)“ für die Kausalität.

Es ist demnach inkonsequent von Hume, wenn er die Association durch Kausalität als eine besondere Klasse anführt. Er tat dies deshalb, weil er den wichtigen erkenntnistheoretischen Wert der Kausalitätsbeziehung erkannt und gerade ihr seine gründlichsten Studien gewidmet hatte. Die nachfolgenden Associationsphilosophen haben denn auch entweder nur zwei Arten der Association, die nach Ähnlichkeit und Kontiguität, oder überhaupt nur eine von beiden.[1])

Hume beschränkt die Wirksamkeit seiner Associationsgesetze durchaus nicht nur auf unmittelbare Ähnlichkeit, Kontiguität oder Kausalität, sondern die beiden Vorstellungen, die in irgend einem der drei Verhältnisse zu einander stehen, können auch dann eine Verbindung mit einander eingehen, wenn eine dritte, die zu beiden ebenfalls in einem derartigen Verhältnisse steht, zwischen sie tritt. Es wird somit hier die sehr wichtige mittelbare oder übertragene Association hervorgehoben.

Eine Abart der genannten Associationen ist die durch Kontrast oder Gegensatz. Hume erklärt sie für eine Mischung aus Ursächlichkeit und Ähnlichkeit. Wo zwei Vorstellungen einander entgegengesetzt sind, wird die eine die Ursache der Zerstörung der andern und schließt zugleich die Vorstellung des früheren Vorhandenseins dieser andern ein.[2])

Aus diesen Associationen der einfachen Vorstellungen mit einander gehen nun die zusammengesetzten Vorstellungen hervor. Hume teilt sie mit Locke ein in Relationen, Modi und Substanzen

Neben der Association der Vorstellungen gibt es auch eine Association der Eindrücke, die jedoch nur von der Ähnlichkeit beherrscht wird.[3]) Als Beispiel führt Hume an, wie aus Schmerz und Enttäuschung Ärger, aus Ärger Neid, aus Neid Bosheit, aus Bosheit wieder Schmerz hervorgehe, oder wie unsere durch Freude gehobene Stimmung zur Liebe, Großmut, zu Mitleid, Mut, Stolz und anderen ähnlichen Gemütsbewegungen führe. Das sind nur Beispiele für die impressions of reflexion, also für die Gefühle und Affekte; für die of sensation, die Sinnesempfindungen, könnte man vielleicht die Verschmelzung ähnlicher Töne anführen.

[1]) Vgl. unten S. 26f. [2]) Enqu. p. 3 Anm. [3]) Treat. B. II, p. 1, s. 4 (Lipps II, S. 12f.).

Jedenfalls geht daraus hervor, daß Hume keineswegs nur an Vorstellungsassociation denkt, sondern daß er der Meinung ist, die Association erstrecke sich auf das ganze psychische Geschehen. Immerhin ist es verwunderlich, daß er bezüglich der Eindrücke nicht auch die Association durch Kontiguität, die doch für die Sinneseindrücke in die Augen springt, gelten läßt.

Im Ganzen sind somit drei Stufen der Association zu unterscheiden: 1. Association der Eindrücke, 2. Association zwischen einem Eindruck und einer Vorstellung (z. B. ein Gemälde lenkt die Gedanken auf das Original hin [1]), 3. Association der Vorstellungen. Die Arten der Association unterstützen einander, und der associative Übergang von einer perception zur andern geht leichter von statten, wenn mehrere Arten zusammen wirksam sind. Das Ergebnis der häufigen Wiederholung associativer Vorgänge sind gewisse Dispositionen im Geiste; es werden gewissermaßen Bahnen frei, auf denen ähnliche, raum-zeitlich benachbarte oder kausal verknüpfte Eindrücke und Vorstellungen sich ungehemmt zu ihresgleichen ordnen können.[2])

So wird die Association, die mechanisch wirkt, zur Grundlage des gesamten seelischen Lebens. Damit wird unsere Vorstellungs- und Denktätigkeit mechanisiert und zugleich der Grund zu einer völligen Verkennung der Eigenart des logischen Denkens gelegt, die wir in der Associationspsychologie Spencers in ihren weitesten Konsequenzen wiederfinden werden.

2. Für Spencer ist das, was wir „Geist" nennen, ein Aggregat aus Gefühlen (feelings, in der angeführten weiten Bedeutung) und Beziehungen (relations) zwischen diesen Gefühlen. Die feelings werden definiert als Teile des Bewußtseins, deren „Individualität sich durch qualitative Gegensätze von den benachbarten Bewußtseinsabschnitten abgrenzt und der inneren Betrachtung homogen erscheint", kurz: als nicht mehr weiter zerlegbare psychische Vorgänge. Die relations aber sind selbst wieder feelings von augenblicklicher Dauer.[3])

Gefühle und Beziehungen besitzen drei Eigenschaften gemeinsam: 1. Relativität, d. h. so, wie sie erkannt werden, existieren sie nur im Bewußtsein und haben keine Ähnlichkeit mit den sie verursachenden äußeren Agentien, 2. Wiederbelebbarkeit, d. h. die Empfindungen werden in den Vorstellungen und

[1]) Enqu. p. 3. [2]) Treat. B. I, p. 4, s. 2 (Lipps S. 271). [3]) Pr. of ps. I § 65. Über die genaue Definition der relations vgl. Kap. III.

Vorstellungen in andern Vorstellungen wiederbelebt, 3. Associabilität, d. h. die feelings oder relations sind fähig, Verbindungen mit ihresgleichen einzugehen.[1]) Dabei zeigt sich, daß Wiederbelebbarkeit und Associabilität einander gegenseitig bedingen: Gefühle können mit einander nur deshalb in Verbindung treten, weil sie fähig sind, einander wiederzubeleben, und sie sind wiederbelebbar nur durch Gefühle, mit denen sie vorher associativ verbunden waren.[2])

Spencer geht nun daran, nach den Gesetzen, welche die Association beherrschen, zu forschen, und zwar behandelt er die Association der feelings gesondert von der der relations zwischen feelings.[3])

Jede Association zwischen feelings enthält zwei konstante Elemente: 1. zwei gegenwärtig vorhandene feelings, 2. zwei früher erfahrene ähnliche feelings. Wenn z. B. der Geschmack einer Arznei als bitter erkannt wird, so entspringt die Beziehung zwischen dem Geschmack der Arznei und dem Geschmack „bitter" nicht „unmittelbar aus dem Zusammenhange des einen mit dem andern", sondern sie ist nur ein „mittelbares Resultat (results mediately)" aus dem Zusammenhange einer jeden der beiden Empfindungen mit früher erfahrenen ähnlichen. Wir müssen schon früher einmal Geschmacksempfindungen im Allgemeinen und bittere Geschmacksempfindungen im Besonderen gehabt haben, ehe wir diesen neu erfahrenen Geschmack als bitter bezeichnen können; es werden gewissermaßen die „Spuren" der früheren ähnlichen Empfindungen wiedererregt. Allgemein gesprochen also führt der Weg zur Association zweier feelings a und b über zwei früher erfahrene ähnliche a' und b' : a b. So ist die Association durchaus unabhängig von unserm Belieben, sie vollzieht sich „automatisch (automatic)" und „fällt geradezu zusammen mit dem Erkennen jedes einzelnen feeling (constitutes the very recognition of each feeling)".[4]) Im Augenblick ordnet sich jedes feeling mit früher erfahrenen feelings derselben Klasse, Ordnung, Gattung, Species und (soweit möglich) Varietät zusammen; z. B. ordnet sich die Empfindung einer roten Farbe sofort ein in ihre Klasse als epiperipherisches Gefühl (d. h. Empfindung), in ihre Ordnung als Gesichtsempfindung, in die Farbengattung rot und vielleicht noch in die Spezies karmoisin- oder scharlachrot. Das erste Gesetz der Association läßt sich demnach allgemein so fassen:

[1]) Pr. of ps. I §§ 77 bis 121. [2]) Pr. of ps. I § 112. [3]) Pr. of ps. I §§ 113 bis 120. [4]) Pr. of ps. I § 115, vgl. §§ 59, 120, II 312.

Jedes feeling associiert oder, wie Spencer sagt, assimiliert sich im Augenblick seines Auftretens mit ihm ähnlichen Vorgängern.

Wie für die feelings, so gilt dies Gesetz in gleicher Weise für die Beziehungen zwischen den feelings. Es gruppiert sich z. B. die Beziehung zwischen zwei Gegenständen, die wir gleichzeitig sehen, zusammen mit Beziehungen der Gleichzeitigkeit im Allgemeinen und mit Raumbeziehungen im Besonderen. Oder, wenn wir auf nacheinander gesprochene Worte hören oder nach Anstreichung eines Zündholzes Licht bemerken, so ordnen sich die so entstandenen Bewußtseinszustände mit Folgeverhältnissen und diese wieder mit Zeitbeziehungen zusammen.

Neben diesem Gesetz, das, genau bezeichnet, das Gesetz der Association durch Ähnlichkeit ist, gibt es nun noch ein anderes, nämlich das Gesetz der Association durch Kontiguität. Wenn ich z. B. eine Blume am Straßenrande betrachte, so ordnen sich die Beziehungen, die mir die einzelnen Blätter der Blume darbieten, zunächst mit allgemeinen Gleichzeitigkeits- und Raumbeziehungen zusammen, dann aber sofort mit dem Raumteile, der sich unten rechts vor mir befindet. Jedoch sehe ich nicht nur diesen Raumteil, wo die Blume steht, sondern auch den Raum, der die unmittelbare Umgebung der Blume ausmacht. Ebenso ist es mit den Zeitbeziehungen. Wenn ich an den ersten Anblick meines Freundes, den ich gestern wiedersah, mich erinnere, so tauchen in meinem Gedächtnis sofort alle Einzelheiten auf, die diesem ersten Sehen unmittelbar folgten oder vorher gingen, etwa sein Lachen bei unserer Begrüßung oder sein Eintreten durch die Tür. So läßt sich das Gesetz der Association durch Kontiguität so formulieren: Zu gleicher Zeit mit den wahrgenommenen Lagen im Raum oder in der Zeit treten auch die zunächst daranstoßenden (contiguous) Lagen im Bewußtsein auf.

Dieses zweite Associationsgesetz läßt jedoch Spencer nicht als selbständig gelten, er meint, die Kontiguität löse sich selbst in Ähnlichkeit der Beziehung im Raum oder in der Zeit oder in beiden auf. Kontiguität nehmen wir nicht wahr ohne Gleichzeitigkeit, und die Wahrnehmung dieser ist bedingt durch die gleicher Zeit- oder Raumbeziehungen, und somit ist sie auf Ähnlichkeit der Beziehungen zurückzuführen.[1])

Schließlich ist die Association auf parallele physiologische

---

[1]) Pr. of ps. I § 120.

Vorgänge gegründet. Die Assimilation jedes feeling mit seinen gleichartigen Vorgängern entspricht der Wiedererregung derjenigen Nervenzellen, welche bei früherer Erregung dasselbe früher erfahrene Gefühl erzeugt hatten.[1]) Hier setzt der Faden an, der Spencer mit Hartley verbindet. —

Association und Erkennen fallen also, wie wir sahen, zusammen. Erkennen ist somit dasselbe wie „dies oder jenes unterscheiden — es als zu dieser oder jener Ordnung gehörig klassifizieren (to distinguish anything as such or such — to class it as of this or that ordre)".[2]) Spencer erhebt nun dieses „Vermögen, Unterschiede und Ähnlichkeiten abzuschätzen (power of appreciating differences and similarities)" zu grundlegender, universaler Bedeutung. Die Möglichkeit des Lebens beruht geradezu auf einer „unwillkürlichen (organic) Klassifikation von Eindrücken". Nehmen wir ein primitives Tier an; offenbar wird es sich Stoffen gegenüber, die ihm Nahrung zuführen, anders verhalten, als solchen gegenüber, die dies nicht tun, erstere wird es suchen, letztere meiden. Es würde nicht leben können, wenn es seine Handlungen den äußeren Verhältnissen nicht anpassen könnte. Um sich nun aber den äußeren Eindrücken gegenüber immer entsprechend verhalten zu können, muß es fähig sein, die ihm nützlichen Eindrücke von den ihm schädlichen zu unterscheiden, sie als zu dieser oder jener Art gehörig aufzufassen; es muß in ihm „irgend ein organisches Verzeichnis (some organic registry) von äußeren Unterschieden und Ähnlichkeiten" vorhanden sein: es ist dies das Vermögen der durchaus unbewußten, rein automatischen Klassifikation.

So wird die Assimiliation von Eindrücken zum Prinzip jeglicher Verstandestätigkeit, und „die Unterschiede, welche in den aufsteigenden Stufen des Verstandes hervortreten, sind nur eine Folge der zunehmenden Kompliziertheit der assimilierten Eindrücke".[3])

Auf Grund dieser Lehre wird nun die Wahrnehmung (perception) definiert als „Klassifikation einer gegenwärtigen Gruppe von Attributen und Beziehungen mit einer vergangenen Gruppe"; sie ist „unbewußtes Schließen (unconscious reasoning)".[4]) Aber auch das bewußte Schließen, als höchste Verstandestätigkeit,

[1]) §§ 116 u. 120. [2]) I § 59 u. II § 313. [3]) Pr. of ps. II §§ 381 u. 382; F. pr. § 25. [4]) I § 276.

ist als ein Zusammenordnen gleicher und Ausscheiden ungleicher Beziehungen zu betrachten, ist nichts anderes als Klassifikation von Beziehungen.[1]) Es macht sich hier in auffälliger Weise das Bestreben geltend, das logische Denken als unwillkürlichen, gewissermaßen physiologischen Vorgang zu erklären. Dazu gibt die rein psychologische Erfahrung keinen Anlaß, vielmehr treten bei Spencer hypothetische und metaphysische Annahmen an die Stelle der fehlenden Erfahrungstatsachen. Ein „unbewußtes" Schließen ist eben kein Schließen, da gerade das „Bewußte" dessen Hauptmerkmal ist.[2])

Auf Grund dieser Auffassung der Association gelangt nun Spencer zur Aufstellung seines „Gesetzes des Verstandes (law of intelligence)", d. h. der Art und Weise, wie sich der Verstand aus der einfachsten Form zu größter Kompliziertheit entwickelt hat, und seiner „Erfahrungshypothese (experience-hypothesis)".[3]) Er stellt zunächst fest, daß „die Beständigkeit (persistence) des Zusammenhangs zwischen den Bewußtseinszuständen proportional sei der Beständigkeit des Zusammenhangs zwischen den äußeren Agentien, denen sie entsprechen". Darauf faßt er das Gesetz in folgende Worte: „Die Lebhaftigkeit der Tendenz (the strength of the tendency) des Antecedens einer jeden psychischen Veränderung, sein Konsequens hervorzurufen, ist proportional der Beständigkeit des Zusammenhangs der äußeren Dinge, als deren Symbole jene (die psychischen Veränderungen) auftreten".[4]) Diese Lebhaftigkeit ist abhängig von der Häufigkeit, mit welcher Antecedens und Konsequens in der Erfahrung miteinander verknüpft gewesen sind, mit andern Worten: die inneren Zusammenhänge sind den äußeren Dauerverhältnissen durch häufige Erfahrung (by accumulated experience) solcher äußerer Dauerverhältnisse angepaßt worden.[5]) Unter Erfahrung ist dabei immer die Gattungserfahrung, die sich in der erblichen Übertragung geltend macht, nicht die Erfahrung des Individuums, zu verstehen. Erfahrung ist es also, die die Gestaltung der psychischen Zustände und Inhalte bestimmt, Erfahrung ist es, die die „Ausbildung (growth) des Verstandes" leitet. So ergibt sich denn für den Verstand, wenn man ihn unabhängig von den ihn beeinflußenden äußeren Agentien betrachtet, als eine Folgerung aus dem Gesetz des Verstandes das Gesetz seiner Ausbildung, das diesen Wortlaut hat: „wenn irgend zwei psychische Zustände in unmittelbarer Aufeinanderfolge

[1]) Pr. of ps. II § 309. [2]) Vgl. hierzu Wundt, Logik B. I, 3. Aufl. Stuttgart 1906, S. 85. [3]) Pr. of ps. II §§ 182 bis 190. [4]) §§ 186 u. 187. [5]) § 189.

auftreten, so wird eine derartige Wirkung hervorgebracht, daß, sobald später der erste Zustand wiederkehrt, eine bestimmte Tendenz wirksam wird, auch den zweiten darauf folgen zu lassen".[1]) Bei näherem Zusehen ergibt sich, daß dieses Gesetz eine Ergänzung des oben angeführten Associationsgesetzes bildet.

Dazu treten noch zwei weitere Ergänzungen: 1. je lebhafter zwei einmal associativ verbunden gewesene Bewußtseinszustände sind, desto leichter hat die Wiederkehr des einen die des andern zur Folge; 2. je häufiger ein Übergang von einem zum andern stattfindet, desto inniger wird die Association.[2])

Die Association wird somit rein empirisch, u. zw. sensualistisch, begründet und mit den Prinzipien des teleologischen Evolutionismus verknüpft. Sie wird zur einzigen Grundfunktion des organischen wie des psychischen Lebens, dessen Modifikationen im Laufe der Entwickelung von den niedrigsten bis zu den vollkommensten Stufen eigentlich ihre eigenen Modifikationen sind. So werden die Unterschiede zwischen mechanisch und aktiv, unbewußt und bewußt rein graduell, so wird aber auch der Unterschied zwischen Psychologie und Logik aufgehoben. Unsere Denkformen haben sich ja nur auf Grund der Zweckmäßigkeit herausgebildet, das Notwendige ist ja nur das durch Association Festgewordene. Spencer kann also dem logischen Denken von seinem Standpunkte aus garnicht gerecht werden. Er beachtet einerseits nicht das „intentionale Erlebnis", als das sich jeder Denkakt darstellt, den Umstand, daß wir mit unsern Gedanken etwas „Objektives meinen", und daß das im Denken Gemeinte, der „Gegenstand", durchaus von dem Wahrnehmungs- oder Erinnerungsbilde, dem „Inhalte des Vorstellens", verschieden ist. Anderseits kann er unser Aktivitätsbewußtsein beim Denken, das „Denkenwollen"[3]), durch Association nicht erklären. Diese bildet, wie Wundt[4]) gezeigt hat, nur die Grundlage der apperceptiven Verbindungen, auf denen die Eigenschaften, die das Denken tatsächlich besitzt und die Gesetze, die es beherrschen, beruhen. Dazu kommt noch, daß für Spencer das logische Denken, als Produkt der Erfahrung und Entwickelung, selbst als im Flusse der Entwickelung stehend gedacht werden muß; es könnte also, nach einer Bemerkung K. Hedvalls[5]), „nach einer Unzahl von Jahren A = non A sein."

[1]) Pr. of ps. I § 189. [2]) § 250. [3]) Vgl. A. Messer, Empfindung und Denken, Leipzig 1908, S. 56 u. 153 f. [4]) Vgl. besonders Logik I, S. 30 f. [5]) Humes Erkenntnistheorie kritisch dargestellt. Eine Untersuchung über empirische Prinzipien I. Upsala 1906, S. 50.

Blicken wir zurück auf die Anfänge der Associationslehre, wie sie sich bei Hume finden, so sehen wir, daß in der Zeit, die zwischen ihm und Spencer liegt, zwar die Anwendung der Lehre beträchtlich erweitert worden ist, daß aber das Prinzip als solches nur unbedeutende Veränderungen erfahren hat. Abgesehen davon, daß Spencer den Associationsvorgang unberechtigterweise nach dem Muster der logischen Klassifikation beschreibt, so trägt doch, ebenso wie bei Hume die Einbildungskraft die Vorstellungen der Erinnerung an sich nimmt und mit einander verbindet, Spencers Vorstellungsassociation durchaus den Typus des Erinnerungsvorgangs, und zwar des assimilativen, d. h. der Reproduktion von Vorstellungen aus dem nämlichen Sinnesgebiete. Einen Unterschied zwischen simultaner und successiver Association macht Spencer nicht. Ferner steht er ganz auf dem Standpunkte, daß es eigentliche Associationsgesetze gebe. Und wenn sich Spencer auch, ebenso wie Hume, keineswegs auf die Vorstellungsassociation beschränkt, sondern von einer Association aller feelings spricht, so ist er doch weit davon entfernt, einen Einblick in die Kompliziertheit jedes einzelnen Associationsvorgangs gewonnen oder wenigstens das Associationsprodukt vom Associationsprozesse zwischen den psychischen Elementen zu unterscheiden gelernt zu haben.

Wenn es weiterhin als richtig anzuerkennen ist, daß die sinnlichen Erkennungsakte auf Assimilation beruhen, so ist es doch eine falsche Konsequenz, wenn Spencer sie von den Wiedererkennungsakten einerseits und den eigentlich logischen Erkennungsakten anderseits nicht scheidet. Seine Untersuchungen beruhen eben mehr auf logischen Konstruktionen auf Grund seiner durchaus sensualistischen Auffassung des Erkennens, als auf exakten Forschungen.

So ist auch die Unterordnung der Kontiguitätsassociation unter die Ähnlichkeitsassociation eine logische Konstruktion. Mit gleichem Rechte könnte man eine Umkehrung der Unterordnung vornehmen, und in der Tat ist oft die Berührungsassociation als einzige Art betrachtet worden.[1]) Auch in der neuesten Psychologie gibt es, allerdings auf Grund wirklich psychologischer Untersuchungen, noch Verfechter des Vorrangs der einen oder der andern

[1]) Zum Beispiel von Hartley u. Priestley; vgl. B. Schönlank, H. u. P., die Begründer des Associationismus in England. Diss. Halle 1882, Kap. 1; oder James Mill; vgl. Höffding, Einleitung in die engl. Philos. unserer Zeit. Deutsch von Kurella. Leipzig 1889, S. 28.

von beiden Arten. So tritt z. B. Lipps[1]) für die Ähnlichkeitsassociation ein, während Münsterberg[2]) die Berührungs- oder, wie er sie nennt, Erfahrungsassociation als grundlegend betrachtet.

Spencer ist sich vor allem nicht über den Wesensunterschied zwischen Ähnlichkeits- und Berührungsassociation klar geworden. Erstere ist als eine innere Verbindung anzusehen; sie beruht auf der Eigenschaft der Bewußtseinsinhalte selbst, besteht also ursprünglich. Letztere dagegen ist eine äußere, nur aus dem zufälligen räumlichen Nebeneinandersein oder der zeitlichen Aufeinanderfolge in der Erfahrung entspringende Verbindung auch ganz unähnlicher Bewußtseinsinhalte. Die ganze Frage nach der Vorherrschaft der einen oder andern Associationsart wird dann hinfällig, wenn man mit Wundt annimmt, daß jede sogenannte Ähnlichkeits- und Berührungsassociation eigentlich eine zusammengesetzte Association ist, bestehend aus einem Komplex elementarer Gleichheits- und Berührungsverbindungen. Je nachdem nun die ersteren oder letzteren innerhalb des Komplexes überwiegen, unterscheiden sich Ähnlichkeits- und Berührungsassociation.[3])

Kapitel III.

Die Relationen.

1. Mit der Lehre von den Relationen, dem ersten Produkt der Association, gelangen wir unmittelbar in das Gebiet des Denkens.

„Alle Arten von Denkvorgängen (reasonings) bestehen lediglich in einer Aufeinanderbeziehung (comparison, auch mit „Vergleichung“ wiederzugeben) von Vorstellungen und einem Auffinden der entweder veränderlichen oder unveränderlichen Relationen, in denen zwei oder mehr Gegenstände zueinander stehen. Eine solche Aufeinanderbeziehung von Gegenständen können wir vollziehen, entweder wenn beide Gegenstände den Sinnen gegenwärtig sind, oder wenn keiner von ihnen oder wenn nur einer den Sinnen gegenwärtig ist.“[4])

[1]) Leitfaden der Psychologie. Leipzig 1903, S. 46. [2]) Grundzüge der Psychologie Bd. I. Leipzig 1900, S. 495f. [3]) Wundt, Physiologische Psychologie III, 5. Aufl., S. 526f; Logik I, S. 25ff; Bemerkungen zur Associationslehre. Philos. Studien. Bd. 7, S. 329ff. K. Deffner, Die Ähnlichkeitsassociation. Zs. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane. Bd. 18, S. 218ff. [4]) Treat. B. I, p. 4, s. 2.

Nach diesen Worten Humes beruht unser ganzes Wissen auf dem Vergleichen, als der Grundtätigkeit des Denkens; alle Schlüsse und Urteile gründen sich auf Beziehungen, die das Ergebnis der Vergleichung sind.

Ehe Hume nun aber diese Verhältnisse der Vergleichung aufzählt und untersucht, stellt er einen doppelten Sprachgebrauch des Wortes relation fest.[1]) Man nenne, so sagt er, relation einmal „den Faktor (the quality), vermöge dessen Vorstellungen in der Einbildungskraft mit einander verknüpft erscheinen, so daß .... die eine die andere ohne weiteres nach sich zieht (the one naturally introduces the other)", oder aber er diene „zur Bezeichnung des besonderen Momentes (for that particular circumstance), hinsichtlich dessen wir, **auch (selbst)** bei willkürlicher Vereinigung (even upon the arbitrary union) zweier Vorstellungen in der Einbildungskraft, sie als passend mit einander vergleichbar betrachten". Die ersteren sind die natürlichen, die letzteren die philosophischen Relationen. Diese leicht mißverständliche Stelle ist von verschiedenen Autoren verschieden interpretiert worden. Die Auslegung z. B., die P. Linke[2]) versucht hat, ist insofern unzutreffend, als sie in den Worten Humes mehr zu finden glaubt, als diese überhaupt enthalten können. Linke identifiziert die erste Klasse mit den Associationen, die zweite dagegen mit den apperceptiven Verbindungen der Psychologie Wundts, weil als Kennzeichen dieser „ganz deutlich das Moment der willkürlichen Vereinigung zweier Vorstellungen" hingestellt werde. Dieser Auffassung ist die Ansicht von A. Meinong[3]) entgegenzuhalten, welcher der ganzen Unterscheidung nur nebensächliche Bedeutung beimißt. Sie diene nur „zur Vermeidung von Irrtümern auf Grund einer Äquivokation dieses Wortes (relation), welche dem englischen Sprachgebrauch wohl näher liegen mag, als dem deutschen". In der Tat schließen sich, wie Meinong weiter ausführt, beide Relationsarten durchaus nicht gegenseitig aus; die Kausalität z. B. ist zugleich natürliche und philosophische Relation; bei Kontiguität und Ähnlichkeit scheint es sich zwar tatsächlich, aber nicht notwendig, um gleichzeitig natürliche und philosophische Relationen zu handeln, während die „Entfernung"

[1]) Treat. B. I, p. 1, s. 5; p. 3, s. 3. [2]) D. Humes Lehre vom Wissen. Ein Beitrag zur Relationslehrung im Anschluß an Locke und Hume. Diss. Leipzig 1901. [3]) Hume-Studien II. Zur Relationstheorie. Ber. d. Kais. Akad. d. Wiss. Wien 1882, S. 590 ff.

z. B. eine philosophische, aber keine natürliche Relation ist. Entfernung erfüllt nur die Bedingung der ersteren Art, sie dient nur „zur Bezeichnung des Ergebnisses irgend eines Vergleichs ohne Rücksicht auf das Dasein eines verknüpfenden Prinzips".[1]) Es läßt sich also feststellen, daß zwar die philosophischen Relationen (z. B. die Entfernung) die natürlichen ausschließen können, nicht aber umgekehrt, und Meinong redet daher von einer Art Subordination der natürlichen unter die philosophischen, was auch Lipps[2]) annimmt. Jedoch hat meines Erachtens Hume bei dieser knappen Darlegung des abweichenden Sprachgebrauchs überhaupt nicht an irgend ein Verhältnis der beiden Relationsklassen zu einander gedacht, legt er doch später auf diese ganze Unterscheidung gar keinen Wert mehr. Es ist ihm eben nur darum zu tun, zu zeigen, daß der Philosoph auch da von Relationen reden kann, wo es der Laie nicht tut. Das Beispiel der Entfernung zeigt dies ja deutlich: entfernte Dinge stehen für den Laien eben nicht in Beziehung zu einander. Daß Hume ferner durchaus nicht das „willkürliche Moment" für ein spezifisches Merkmal der philosophischen Relation hält, geht meiner Meinung nach aus dem Wortlaut: „auch (even) bei willkürlicher Vereinigung" hervor; damit ist gemeint, daß zwar willkürlich von einem bestimmten äußeren Gesichtspunkte aus eine Vergleichung an sich ganz disparater Dinge vorgenommen werden kann, daß sich aber dieser Gesichtspunkt auch ganz von selbst als Vergleichspunkt aufdrängen kann. Die natürlichen Relationen sind also diejenigen klarliegenden Beziehungen, die jedermann sofort als solche erkennt, die philosophischen dagegen diejenigen besonderen, die nur in gewissen Erörterungen und Unterscheidungen hergestellt werden. Ob eine willkürliche, d. i. apperceptive Verbindung vorhanden ist, ist für Hume, der ja die Association als einziges Grundprinzip der Vorstellungsverknüpfung ansieht, gar keine Frage, wenn man auch vielleicht vermuten darf, daß ihm hier die Unzulänglichkeit seiner Associationslehre für die Erklärung der philosophischen Relationen dunkel bewußt geworden ist.

Hume schreitet nun zur Einteilung der Relationen und unterscheidet sieben Klassen als „Quellen aller philosophischen Beziehungen".[3])

1. Die Beziehung der Ähnlichkeit (resemblance). Da ohne Vergleichung überhaupt keine Beziehungen zwischen Gegenständen

[1]) Treat. a. a. O. [2]) Übers. des Treat. Anm. 26. [3]) Treat. a. a. O.

festgestellt werden können, und da wiederum nichts verglichen werden kann, was sich nicht irgendwie ähnlich ist, so ist Ähnlichkeit die erste und die allen andern Beziehungen zugrunde liegende Relation.

2. Die Beziehung der Identität (identity). Sie ist nur bei „konstanten und unveränderlichen Gegenständen" zu finden, sie kommt allem zu, was Dauer hat, und ist daher von größter Allgemeinheit. Es handelt sich also um den logischen Grundsatz: A bleibt A. Die „persönliche Identität" schließt Hume hier aus, da er sie später gesondert behandelt.[1]) Dort unterscheidet er gelegentlich numerische und qualitative Identität.[2])

3. Die Beziehungen in Raum und Zeit (space and time), also die räumliche Angrenzung und die zeitliche Aufeinanderfolge. An Allgemeinheit kommen sie der Identität am nächsten und sind die Grundlage von räumlichen und zeitlichen Vergleichsbegriffen wie: entfernt, angrenzend, über, unter, vor, nach usw.

4. Die Beziehungen der Quantität oder Zahl (quantity or number). Sie bilden die Grundlage des Messens und Rechnens.

5. Grade (degees) bei gleicher Qualität. Zwei Gegenstände können hinsichtlich ihrer Beschaffenheit einander gleich sein und sich doch graduell von einander unterscheiden, z. B. zwei Gegenstände können zwar rot sein, aber doch in verschiedenen Abstufungen.

6. Die Beziehung des Widerstreites (contrariety). Es gibt nach Hume nur zwei Vorstellungen, die einander wirklich entgegengesetzt sind, nämlich die der Existenz und der Nichtexistenz. Aber auch für die Entgegengesetztheit ist die Ähnlichkeit zugrunde liegend, da sowohl die Vorstellung der Existenz wie der Nichtexistenz eines Gegenstandes die Vorstellung dieses Gegenstandes enthält. Es handelt sich hier, wie Lipps bemerkt[3]), um logischen Widerstreit oder kontradiktorischen Gegensatz; sein Gegenteil ist der „reale Widerstreit", der aus der Erfahrung stammt, oder der konträre Gegensatz.

7. Die Beziehung der Ursache und Wirkung (cause and effect). Hume geht hier nicht auf das Wesen der Kausalität ein, hat er ihr doch an andern Stellen eingehendste Untersuchungen gewidmet.[4])

Endlich wird noch die Beziehung der Verschiedenheit erwähnt. Sie wird jedoch nicht als selbständig betrachtet, sondern

---

[1]) Treat. B. I, p. 4, s. 6; vgl. Kap. VI. [2]) Lipps S. 333. [3]) Übers. des Treat. Anm. 30; vgl. Linke a. a. O. S. 25. [4]) Treat. B. I, p. 6, s. 2, 3, 4, 6; Enqu. p. 4, 5, 7.

für die „Verneinung einer Beziehung" angesehen. Hume scheidet zwischen einer Verschiedenheit, die die Identität negiert, d. i. Verschiedenheit in der Zahl, und einer solchen, welche der Ähnlichkeit gegenübersteht, d. i. Verschiedenheit in der Art.

Ehe nun diese Relationen für die Lehre vom Wissen fruchtbar gemacht werden, werden sie in zwei wesentlich von einander verschiedene Arten geteilt, und zwar in 1. solche, die „durchaus durch die Natur der Vorstellungen, die wir miteinander vergleichen, bedingt sind", 2. solche, „welche sich verändern können ohne irgend welche gleichzeitige Veränderungen in den betreffenden Vorstellungen". Zur ersten Art gehören die Beziehungen der Ähnlichkeit, des Widerstreits, der Qualitätsgrade und der Quantität und Zahl, zur zweiten dagegen die der Identität, der Kontiguität und der Kausalität. Wirkliches Wissen und unbedingte Gewißheit (certainty) gewähren nur die ersten vier Beziehungen, da sie allein durch das bloße Denken entdeckt werden, und zwar sind Ähnlichkeit, Widerstreit und Grade der Qualität ohne weiteres intuitiv erkennbar, die Quantitätsbeziehungen jedoch nur demonstrativ, d. h. durch Schlüsse. Die zweite Art der Relationen wird nur durch Beobachtung erkannt, beruht also auf Erfahrungstatsachen. Deshalb wird uns durch sie nur ein wahrscheinliches und halbgewisses Wissen (probability) vermittelt.[1])

Hume will, wie er selbst sagt, keineswegs alle irgend möglichen Relationen aufzählen, sondern nur die allgemeinsten Klassen namhaft machen. Immerhin aber könnte man erwarten, daß er gewisse Arten, die ihm besonders nahe liegen mußten, noch erwähnt haben würde. So hätte ihn z. B. im Hinblick auf die Einteilung der zusammengesetzten Vorstellungen in Substanzen, Modi und Relationen der Begriff der Substanz auf die „Konstanz" oder den „Gegenstand", oder der Begriff des Modus, der bei Hume ebenso wenig wie bei Locke klar definiert ist, auf die „Eigenschaft" oder den „Zustand" führen können. Ferner hätte er zu den von ihm angeführten mathematischen Relationen der Quantität, der Zahl und des Grades noch die des „Maßes" hinzufügen können. Oder die Nennung der Kausalität hätte ihn auf die „Möglichkeit" oder „Wahrscheinlichkeit" hinweisen können. Endlich fehlen außer Identität und Widerstreit alle logischen Relationen, wie Über- und Unterordnung, Nebenordnung, Disjunktion, Korrelation u. a. — Doch

[1]) Treat. B. I, p. 3, s. 1 u. 2.

lassen wir es bei diesen knappen Andeutungen bewenden und sehen zu, ob Spencers Aufstellungen die Lücken auszufüllen geeignet sind.

2. Im Gegensatz zu dieser rein logischen Anordnung und Erläuterung der Relationsarten finden wir bei Spencer eine durchaus psychologische Ableitung.

„Da das Denken ein Inbeziehungsetzen ist, kann kein Denken jemals mehr als Beziehungen (relations) ausdrücken." [1]) Diese knappen Worte aus den F. pr. finden ihre Begründung in den Pr. of ps., wo er das Wesen und die Arten der Relationen eingehend untersucht.[2])

Die Relationen bildeten, wie wir oben[3]) sahen, neben den feelings den zweiten Bestandteil des Geistes. Im Unterschied von diesen besitzen sie keine eigene Individualität, sondern sind durchaus abhängig von den feelings, deren Inbeziehungtreten sie vermitteln und schwinden, wenn diese nicht mehr da sind. Sie nehmen daher auch keinen wahrnehmbaren Teil des Bewußtseins in Anspruch (occuping no appreciable part of consciousness). Trotzdem, meint Spencer, entpuppen sie sich bei genauerem Zusehen doch als „eine Art von feeling (a kind of feeling)", und zwar als „das augenblickliche feeling, welches den Übergang von dem einen wichtigen (conspicous) zu dem nächsten wichtigen feeling begleitet". Es ist folglich zwischen feelings und relations between feelings kein absoluter, sondern nur ein relativer, ein quantitativer Unterschied. Dementsprechend werden die Relationen an anderer Stelle[4]) als „gewisse sekundäre Bewußtseinszustände, welche durch Verknüpfung der primären Zustände entstehen", definiert. Da nun die primären Zustände oder die feelings als die „ursprünglichen Modifikationen des Bewußtseins" bezeichnet werden, so sind die relations weitere Modifikationen, „die aus Zusammenstellungen dieser ursprünglichen hervorgehen". Kurz: Beziehungen sind „die verschiedenen Arten, auf die wir affiziert werden (the modes in which we are affected), wenn wir Empfindungen oder erinnerte Empfindungen oder beiderlei zusammen bringen".

Spencer geht hierauf an eine Aufzählung und Beschreibung der Relationsarten, deren er, ebenso wie Hume, sieben unterscheidet. Er ordnet sie jedoch nicht wie dieser nach der Häufigkeit ihres Vorkommens an, sondern beginnt mit der verwickeltsten Art und hört bei der einfachsten auf. Da er nun immer die kompli-

[1]) F. pr. § 25 (Carus S. 79). [2]) Pr. of ps. I § 65; II §§ 356 bis 376. [3]) Kap. 2. [4]) Pr. of ps. II § 356.

ziertere Relation auf die nächstfolgende einfachere zurückführt, bis er bei der einfachsten angelangt ist, so ist er genötigt, von dieser einfacheren schon zu reden, ohne doch ihre Wesensbestimmung schon gegeben zu haben. Das ist ein Mangel, der einerseits die Darstellung unbeholfen macht, anderseits das Verständnis erschwert. Es soll deshalb hier der umgekehrte Weg eingeschlagen werden: wir wollen verfolgen, wie sich sämtliche Relationen in steigender Kompliziertheit auf der Grundrelation aufbauen.[1])

Das Wesen und die Bedeutung der Relationen ist nicht zu verstehen ohne eine Analyse des Bewußtseins. „Bewußtsein haben heißt denken; denken heißt Eindrücke und Vorstellungen zusammenordnen; dieses tun heißt das Subjekt von inneren Veränderungen (the subject of internal changes) sein".[2]) Also: ohne Veränderung kein Bewußtsein; es hört auf mit den Veränderungen in ihm. Veränderung ist somit das Element aller Bewußtseinsvorgänge.[3]) Betrachten wir eine derartige Veränderung im Bewußtsein näher, so erkennen wir sie als „Ungleichheit eines gegenwärtigen Bewußtseinszustandes gegenüber einem vergangenen".[4]) Nämlich: jede Veränderung ist, objektiv betrachtet, eine Beziehung zwischen zwei nebeneinander liegenden (juxtaposed) Bewußtseinszuständen. Diese müssen, um als zwei erkannt zu werden, ungleich sein, um aber für ungleich gehalten zu werden, muß es möglich sein, sie als aufeinanderfolgend (in succession) zu erkennen, da sich das Bewußtsein nicht gleichzeitig in zwei verschiedenen Zuständen befinden kann.

Somit ist in der Veränderung im Bewußtsein die ursprünglichste (primordial) Beziehung zu sehen, die wir einerseits, wenn wir an den Gegensatz zwischen dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Zustande denken, Beziehung der Ungleichheit (unlikeness), anderseits, wenn wir die Reihenfolge beider Zustände im Auge haben, Beziehung der Folge (sequence) nennen. Die Beziehungen der Ungleichheit und der Folge sind also im Grunde eine einzige Beziehung, nur von verschiedenen Seiten betrachtet; beide lassen sich demnach nur durch Merkmale beschreiben, die wechselseitig von der einen oder der andern genommen sind.

Wenden wir uns zuerst zur Beziehung der Folge. Zwischen zwei Bewußtseinszuständen ist ein dreifaches Verhältnis der Folge

[1]) Vgl. den ähnlichen, aber für unsre Zwecke unzureichenden Versuch bei Meinong a. a. O. [2]) Pr. of ps. II § 377. [3]) Offenbar lehnt sich Sp. hier eng an A. Bain an; vgl. dessen „The senses and the intellect", 3. ed. London 1868, S. 321 ff. [4]) II § 374.

möglich; die Folge kann nämlich 1. zufällig (accidental), 2. wahrscheinlich (probable), 3. notwendig (necessary) sein. Im Unterschied von den beiden ersten Fällen, bei denen die Reihenfolge der beiden Zustände mit Leichtigkeit umgekehrt gedacht werden kann, ist im 3. Falle das Antecedens die Ursache des Konsequens; es besteht ein Kausalverhältnis zwischen beiden, und eine Umstellung ist ausgeschlossen.[1])

Auf der andern Seite stellt sich nun die Veränderung als Beziehung der Ungleichheit dar. Eine Beziehung der Gleichheit ist demnach „in gewissem Sinne (in one sense)" Nicht-Veränderung (no-change) im Bewußtsein, obwohl es klar ist, daß zwei gleiche Zustände garnicht als zwei erkannt werden könnten, wenn nicht ein ungleicher Zustand zwischen sie träte. Also auch die Beziehung der Gleichheit setzt Veränderung voraus; Gleichheit und Ungleichheit sind korrelativ.

Die Relationen der Gleichheit und Ungleichheit liegen allen übrigen Relationen zugrunde. Damit bilden sie aber auch die Grundlage für jeden geistigen Prozeß überhaupt, von der Wahrnehmung bis zum Schließen. Nur durch Herstellung von Beziehungen der Gleichheit mit früher erfahrenen kann ein gegenwärtiger Gegenstand wahrgenommen werden, und beim Schließen ist eine Folgerung aus den Prämissen unmöglich ohne Herstellung von Beziehungen der Gleichheit und Ungleichheit. Die höchste Art, das „zusammengesetzte quantitative" Schließen, setzt die Beziehung der völligen Gleichheit oder Identität voraus. Letzten Endes ist Denken überhaupt zu definieren als „das Erkennen aufeinanderfolgender Zustände und Veränderungen des Bewußtseins als gleich oder ungleich".[2])

Die dritte Art bilden die Beziehungen der Connatur und Nicht-Connatur (connature and non-connature). Connatur wird erklärt als „Gleichheit der Art (likeness of kind)" oder „Übereinstimmung (sameness) in der Art"[3]), und zwar, wenn es sich um wesensgleiche (connatural) primäre Bewußtseinszustände handelt, als „Gleichheit der Art zwischen feelings oder Vorstellungen von ihnen", wenn es sich um wesensgleiche relations handelt, als „Gleichheit der Art zwischen zwei Veränderungen im Bewußtsein". Nicht-Connatur ist entsprechende Ungleichheit der Art. Spencer unterscheidet zwei Arten von Nicht-Connatur: 1. zwei Bewußtseins-

[1]) Pr. of ps. II §§ 375 u. 376. [2]) §§ 371 bis 373, vgl. §§ 352 bis 355, 381 u. 382, 276 bis 309. [3]) §§ 369 u. 370, 289 u. 291.

zustände gehören jeder zu einer andern Klasse, 2. zwei Bewußtseinszustände gehören zwar zur selben Klasse, aber jeder zu einer andern Species.[1]) Wir haben es also mit den Beziehungen der Qualität zu tun.

Die vierte Art sind die Relationen der Coexistenz und Nicht-Coexistenz (coexistence and non-coexistence). Zwei gleichzeitig existierende Gegenstände unterscheiden sich von aufeinanderfolgenden allein dadurch, daß wir in beliebiger Reihenfolge bald auf den einen, bald auf den andern unsere Aufmerksamkeit richten können, während aufeinanderfolgende die nicht umstellbaren Glieder einer Reihe bilden. Da wir demnach von einem Gegenstande zum andern, coexistierenden wechselseitig mit großer Leichtigkeit übergehen können, beider Coexistenz folglich nur dadurch erkannt wird, daß wir sie in ein wechselseitiges Folgeverhältnis setzen, so ist die Relation der Coexistenz schließlich nichts anderes als eine „Vereinigung (union) zweier Beziehungen der Folge", deren Glieder einander nach Art und Grad (in kind and degree) zwar gleich, in der Ordnung ihrer Aufeinanderfolge (in their order of succession) aber entgegengesetzt sind. Sie sind jedoch einander wiederum gleich hinsichtlich des Gefühls der Leichtigkeit, das ihre Aufeinanderfolge begleitet.[2]) An anderer Stelle definiert Spencer die Coexistenz als „Übereinstimmung in der Zeit des Eintretens ins Bewußtsein".[3]) In beiden Definitionen wird von der Raumbeziehung, welche in der Relation der Coexistenz zweier Gegenstände, die sich doch jeder an einem Orte befinden, implicite enthalten ist, abstrahiert und einseitig nur ein Bestandteil der Coexistenz, nämlich die Gleichzeitigkeit, hervorgehoben. Es muß dies auffallen, da Spencer einmal ausdrücklich bemerkt, daß sich Coexistenz „ohne eine Raumgröße (amount of space)" nicht denken lasse[4]), und da gerade auf diesem Moment seine Lehre von der Entstehung unserer Raumvorstellung basiert.[5])

Unmittelbar auf der Coexistenz baut sich die fünfte Relationsart, die Coextension und Nicht-Coextension (coextension and non-coextension), auf. Die einfachste Art der Ausdehnung (extension), die Linie, aus der sich alle andern Arten zusammensetzen, ist eine Reihe coexistierender Lagen (a series of coexistent positions). Darnach ist Coextension zu bestimmen als „Längengleichheit getrennter Reihen von coexistierenden Lagen", oder, was dasselbe besagt, „Gleichheit in der Zahl und Ordnung (number

[1]) § 361. [2]) §§ 365 bis 368. [3]) §§ 289 u. 291. [4]) I § 93. [5]) Vgl. Kap. IV.

and order) coexistierender Lagen". Da coexistente Lagen mittels des Gesichts- und Tastsinns wahrgenommen werden, so ist Coextension, subjektiv betrachtet, „Gleichheit zweier zusammengesetzter, den Gesichts- und Tastsinn betreffender Bewußtseinszustände nach Zahl und Ordnung der elementaren Beziehungen der Coexistenz, die sie jeweils umfassen".[1]) Andern Orts wird all dies kurz zusammengefaßt in die Definition als „Übereinstimmung in der Quantität des eingenommenen Raumes (quantity of space occupied)".[2])

Die sechste Klasse besteht aus den Beziehungen der Cointension und Nicht-Cointension (cointension and non-cointension). Sie stellen eine Modifikation der Beziehung der Connatur dar. Insofern nämlich zwei Bewußtseinszustände von gleicher Art doch von ganz verschiedener Intensität sein können, wie z. B. die Empfindung einer leisen Berührung im Vergleich zu der des Gestochenwerdens, muß man, um sie zu vergleichen, angeben, bis zu welchem Grade sie gleich sind. Cointension ist also Gleichheit dem Grade nach zwischen zwei wesensgleichen Bewußtseinszuständen, Nicht-Cointension aber Wesensgleichheit bei ungleichem Grade.[3])

Die siebente und zugleich die verwickeltste Art bilden die Beziehungen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit (similarity and dissimilarity). Zunächst sind zu unterscheiden Ähnlichkeit der Coexistenz und Ähnlichkeit der Folge; bei jeder von diesen muß vollkommene (perfect) und unvollkommene (imperfect) Ähnlichkeit auseinander gehalten werden. Vollkommene Ähnlichkeit setzt die Beziehungen der Connatur und der Cointension voraus, mit andern Worten, zwei dem Grade nach gleiche Gegenstände gleicher Art sind einander vollkommen ähnlich. Unvollkommene Ähnlichkeit hingegen setzt nur Connatur voraus, d. h. zwei gleichartige Gegenstände ungleichen Grades sind sich nur unvollkommen ähnlich. Unähnlichkeit ist das Fehlen jeder qualitativen und graduellen Gleichheit.[4])

Auf diese Relationsarten gründet sich nun unser Schließen. Den eingehenden Erörterungen, die Spencer darüber angestellt hat[5]), zu folgen, liegt außerhalb unseres Zweckes. Es sei nur erwähnt, daß vollkommenes Schließen auf den Beziehungen der Gleichheit und Ungleichheit, unvollkommenes Schließen auf denen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit beruht. Alles quantitative Schließen

[1]) §§ 363 u. 364. [2]) § 289. [3]) §§ 360 bis 362. [4]) §§ 357 bis 359. [5]) §§ 276 bis 309.

(Spencer unterscheidet quantitatives und qualitatives) enthält stets, unmittelbar oder mittelbar, positiv oder negativ, einige von den folgenden Relationen: Connatur, Coextension, Coexistenz, Cointension; beim qualitativen Schließen ist dagegen die Beziehung der Coextension nicht notwendig vorhanden.[1])

Wenden wir uns nun wieder zu den Relationen selbst. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, genaue Einzeluntersuchungen darüber anzustellen, ob die psychologische Analyse der Relationsklassen überall stichhaltig ist, und ob nicht vielleicht bei der Zurückführung aller Arten auf die der Ungleichheit und der Folge mancherlei gewaltsame Konstruktionen zu entdecken sind. Es sei nur an die gekünstelte Art, mit der die „Veränderung" zur Voraussetzung für Folge, Ungleichheit und Gleichheit gemacht wird, oder an die Zurückführung der Coexistenz auf die Folgebeziehung erinnert. Dies alles läßt sich nur aus dem Bestreben Spencers erklären, seine Relationstheorie mit seiner Lehre von der associativen Grundfunktion des Bewußtseins, die im Gruppieren des Gleichen und Ausscheiden des Ungleichen besteht, in Einklang zu bringen. Es soll vielmehr hier zunächst genügen, auf die übereinstimmende Auffassung, die Spencer und Hume von den Relationen haben, hinzuweisen. Beide machen in richtiger Konsequenz auf Grund der Associationslehre keinen Unterschied zwischen psychologischen Beziehungen (dem Produkt der Association) und logischen Beziehungen (dem Produkt des apperceptiven Denkens). Das Denken ist bei beiden ein Herstellen von Beziehungen, beide kennen nur Beziehungen, die aus dem Vergleichen und Klassifizieren hervorgehen, und so wird bei beiden die Ähnlichkeit resp. Gleichheit zur Grundrelation. Spencer hat seine Urfunktion des Bewußtseins zwar zu umfassender Geltung gebracht, aber gerade dadurch sind Denken und Erkennen im Verhältnis zur Association zu kurz gekommen. Denken und Erkennen fallen für Spencer zusammen: Denken ist Inbeziehungsetzen, Erkennen ist beziehendes Denken. Somit ist erkennbar nur, was vergleichbar ist. Dazu kommt noch, daß, wie wir sahen, auch die Association dem Erkennen gleichgesetzt wird. Ferner wird gelegentlich die Wahrnehmung als „Erkennung eines äußeren Objekts" bezeichnet.[2]) In dieser Begriffsvermischung rächt sich sowohl das Bestreben, alles auf das „Klassifizieren" zurückzuführen, wie die evolutionistische Erklärungsweise. So gibt es eine klare Darlegung des wirklichen Verhältnisses zwischen Denken

[1]) §§ 289, 291 u. 292. [2]) § 353.

und Wahrnehmung nicht; Spencer übersieht die synthetische Funktion des Denkens, die das, was durch einzelne Wahrnehmungsakte gegeben ist, vereinheitlicht und damit das „Objekt" schafft. Er weiß sehr wohl, daß es ein „bewußtes" und „willkürliches" Denken gibt, redet er doch von bewußtem Schließen und, an einer vereinzelten Stelle[1]), von „willkürlichen" Vorstellungsassociationen, jedoch hält er auch dieses Problem durch seine Entwicklungslehre für gelöst. Auf niedriger Stufe geht das Ordnen des Gleichen und Ausscheiden des Ungleichen völlig automatisch vor sich, auf der Stufe des Denkens wird es „bewußt", d. h. die Bewußtseinsinhalte, die sich „von selbst" klassifizieren, werden als gleich oder ungleich „erkannt". Das Bewußt-sein hat sich aus dem Unbewußt-sein, das Wollen aus dem Instinkt „entwickelt". Damit ist die Frage erledigt. Es gibt somit eine Aktivität des Intellekts, sie wird aber weder in ihrer erkenntnistheoretischen noch normativ logischen Bedeutung erkannt. Darüber wird Näheres noch zu sagen sein.[2])

Wir wollen nun die Relationen Humes und Spencers in knappen Stichworten einander gegenüberstellen, damit sie sich gegenseitig beleuchten und Anhaltspunkte zur Beurteilung liefern können.

Hume:	Spencer:
1. Ähnlichkeit	1. Ähnlichkeit
2. Identität	2. Gleichheit (Identität)
3. Raum und Zeit	3. Zeit (und Raum)
4. Quantität und Zahl	4. Quantität und Zahl
5. Grade bei gleicher Qualität	5. Grade (bei gleicher Qualität)
6. Kausalität	6. Folge (Zufälligkeit, Wahrscheinlichkeit, Notwendigkeit)
7. Gegensatz	7. Qualität

Die Ähnlichkeit beider Tafeln zeigt sich auf den ersten Blick. Zugleich erkennt man aber auch, daß die spencersche durchaus nicht vollständiger ist als die humesche. Zunächst ergibt sich, daß Spencer den Gegensatz nicht anführt, obwohl oder vielleicht gerade weil er bei jeder Relation immer ihr kontradiktorisches Gegenteil erwähnt.

Sodann übersieht Spencer, in psychologischen Erwägungen befangen, den logischen Zusammenhang zwischen Ähnlichkeit und Gleichheit, obwohl er bei der Einführung des Begriffs der „vollkommenen Ähnlichkeit" darauf hätte kommen müssen, und

[1]) II § 475e. [2]) Vgl. Kap. V.

trotzdem er sich der logischen Abhängigkeit der Identität von der Gleichheit bewußt ist. Hume verstand, so darf man annehmen, unter seinem Begriffe der „resemblance“ Gleichheit sowohl wie Ähnlichkeit und wies der Identität deshalb einen besonderen Platz an, weil er ihre Wichtigkeit als Erkenntnisprinzip, besonders bei der Lösung des Realitätsproblems, erkannt hatte. Daß Spencers Definition der Identität als „völliger Gleichheit“ ihr Wesen nicht erschöpft, ist offenbar; vielmehr trifft sie nur das, was Hume „qualitative Identität“ nennt.

Daß ferner in beiden Tabellen Raum und Zeit zu finden sind, ist insofern konsequent, als die Relationen bei Hume wie bei Spencer nicht nur die Grundfunktionen der Denktätigkeit, sondern auch der sinnlichen Erkenntnis sind. Weiterhin ist hervorzuheben, daß Spencer auf die Abhängigkeit der Quantitäts- und Zahlverhältnisse von Raum und Zeit hinweist. Auch Hume übersieht, wie seine Definition der Geometrie als der „Kunst, durch welche wir die Größenverhältnisse räumlicher Gebilde bestimmen“[1]) beweist, den Zusammenhang zwischen Raum und Quantität nicht.

Als ein logischer Fortschritt gegenüber Hume ist es zu bezeichnen, daß Spencer Qualität und Grade als gesonderte Relationen betrachtet.

Was endlich die Kausalität betrifft, deren Erklärung Hume einen Hauptteil seiner Arbeit gewidmet hat, so tritt sie bei Spencer sehr zurück. Nirgends findet sich ein deutlicher Hinweis darauf, daß sich die „Entwicklung“ in eine Kette von Kausalbeziehungen auflöst, und erst in dem zur 3. Auflage der Pr. of ps. neu hinzugekommenem 7. Teil, den „Übereinstimmungen“, wird der Zusammenhang zwischen äußeren Agentien und psychischen Zuständen als eine fortwährende Beziehung von Ursache und Wirkung bezeichnet.[2]) Das Fehlen eines klaren Herausarbeitens der Kausalität als Erkenntnisprinzips ist ein erkenntnistheoretischer Mangel, und man geht gewiß nicht fehl, wenn man ihn auf Rechnung der spencerschen Krafttheorie setzt. Im Anschluß an sein Grundgesetz vom „Beharren der Kraft“ identifiziert er die Kausalität mit der Umwandlung gleichwertiger Kräfte: Kräfte können weder entstehen noch vergehen, sondern sind nur in andere Kräfte umwandelbar, ohne dabei an Quantität zu verlieren, und das Hervorgehen einer Wirkung aus einer Ursache ist nichts anderes als die Umwandlung einer Kraft in eine andere. Klar und unzweideutig freilich bekennt

[1]) Treat. B. I. p. 3, s. 1. [2]) Vgl. II § 475o.

sich Spencer zu dieser Auffassung nicht.[1]) Immerhin ist es bemerkenswert, daß er wenigstens die „notwendige Folge“ ausdrücklich erwähnt, ebenso, daß er, allerdings wieder nur auf Folgeverhältnisse bezogen, von „Zufälligkeit“ und „Wahrscheinlichkeit“ redet.

Daß Spencer nicht wie Hume nach dem erkenntnistheoretischen Geltungswert der einzelnen Relationsarten fragt, ist eine Folge seiner psychologischen Betrachtungsweise.

Bezüglich der Anwendung der Gleichheit und Ähnlichkeit auf das Schließen sei nur bemerkt, daß sie in gewissem Maße gelten mag, daß aber um ihretwillen die Bedeutung der logischen Axiome, vor allem des Satzes der Identität und des Satzes vom Grunde, verkannt wurde.

Wir lernen aus Spencer, daß eine Relationstheorie, die objektiv-wissenschaftlichen Wert haben will, nicht psychologisch abgeleitet sein darf[2]); eine zweckentsprechende Kategorientafel ist nur auf rein logischem Wege aufstellbar, wie das Meinong und Thomsen[3]), gerade im Anschluß an Hume, zu zeigen versucht haben.

Kapitel IV.

Raum und Zeit.

1. Im Anschluß an die allgemeine Betrachtung aller Relationen wenden wir uns nun zu einer Spezialuntersuchung derjenigen beiden eng miteinander zusammenhängenden Relationen, die für unsere anschauliche Erkenntnis von grundlegender Bedeutung sind, der Raum- und Zeitbeziehungen.

Nicht alles, was Hume über Raum und Zeit lehrt, kommt für unsern Zweck einer Parallelisierung mit Spencer in Frage, sondern nur seine Erklärung der Entstehung unserer Raum- und Zeitvorstellung[4]).

---

[1]) F. pr. §§ 67, 72 u. 73; vgl. Häberlin a. a. O. S. 114 f. [2]) Erwähnt sei hier von modernen psychologischen Untersuchungen der Relationen die von A. Brunswig („Das Vergleichen und die Relationskenntnis“. Leipzig u. Berlin 1910). B. sucht besonders das Relationserlebnis in seiner Eigenart zu charakterisieren und zählt folgende Relationsklassen auf: Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit und Kontrast, Steigerung und Minderung, Veränderheit und Konstanz. Daß damit eine auch nur annähernde Vollständigkeit weder erreicht noch erstrebt wird, liegt auf der Hand. Vgl. bes. S. 115 ff. [3]) a. a. O. S. 197 ff. [4]) Treat. B. I, p. 2, s. 3.

„Wenn ich meine Augen öffne und sie auf die Gegenstände umher richte, so nehme ich mancherlei sichtbare Körper wahr; wenn ich sie wieder schließe und auf die Entfernung zwischen diesen Körpern achte, so gewinne ich die Vorstellung der Ausdehnung". Die Ausdehnung hat als spezifisches Merkmal die Coexistenz ihrer Teile. Nach seiner Weise fragt nun Hume nach den Eindrücken, denen diese Vorstellung entstammt. Eindrücke der Selbstwahrnehmung können von vornherein nicht in Betracht kommen, folglich müssen es Eindrücke der Sinneswahrnehmung sein. Ich betrachte z. B. einen Tisch von brauner Farbe; er verschafft mir sofort eine Vorstellung von Ausdehnung, obgleich er nichts anderes ist als ein System in „bestimmter Weise geordneter" farbiger Punkte. Will ich nun diese meine Vorstellung der Ausdehnung beschreiben, so kann ich sie als „ein Abbild dieser farbigen Punkte und der Art, wie sie sich vereint der Wahrnehmung darstellen (of the manner of their appearance)", bezeichnen. Angenommen nun, ich erblicke einen ähnlichen Tisch, aber von weißer Farbe, so bleibt trotzdem die Vorstellung der Ausdehnung dieselbe. Es muß daher möglich sein, eine abstrakte Vorstellung der Ausdehnung „lediglich auf Grund jener Anordnung (disposition) der Punkte" zu bilden. Wenn nun zu den Eindrücken des Gesichtssinnes, von denen bisher allein die Rede war, noch solche des Tastsinnes treten, die mit ihnen übereinstimmen, so repräsentiert die Vorstellung beide Gruppen auf Grund ihrer Ähnlichkeit.

Unsere Vorstellung des Raumes stammt also „aus der Anordnung sichtbarer und tastbarer Gegenstände".

Entsprechend verhält es sich mit der Zeitvorstellung. Wir haben kein Bewußtsein von Zeit, so lange wir keine perceptions haben (z. B. im traumlosen Schlaf), oder solange wir einen unveränderlichen Gegenstand betrachten. Daraus ergibt sich einerseits, daß wir nur in und mit Eindrücken und Vorstellungen Zeitbewußtsein erlangen, anderseits, daß das Zeitbewußtsein an die Aufeinanderfolge (succession) der perceptions und der ihnen zu Grunde liegenden veränderlichen Gegenstände gebunden ist. Wir finden demnach in unserm Geiste die Zeit nie für sich allein vor, sondern immer nur „als Bestimmung einer wahrnehmbaren Folge veränderlicher Gegenstände". Es ist gerade das Merkmal der Zeit oder Dauer, daß ihre Teile einander folgen.

Bis jetzt hatten wir nur das allgemeine Zeitbewußtsein im

Auge. Können wir nun aber auch eine Vorstellung der Zeit gewinnen, ohne zugleich aufeinanderfolgende Gegenstände vorzustellen? Um dies zu entscheiden, müssen wir untersuchen, ob die Vorstellung der Zeit von den Eindrücken, von denen sie abgeleitet ist, unterscheidbar, und somit trennbar ist. Dabei stellt sich heraus, daß die Vorstellung der Zeit, da sie ja nicht einem besonderen Eindrucke entstammt, sich allein „aus der Art, wie die Eindrücke sich dem Geiste darstellen (appear to the mind)", ergibt. Fünf Flötentöne z. B. geben „den Eindruck und die Vorstellung" der Zeit, ohne daß dabei die Zeit ein sechster Eindruck wäre.

Das Ergebnis ist also, daß die Vorstellung oder die „Anschauung (notion)" der Zeit in der „Aufeinanderfolge von Vorstellungen und Eindrücken" zugleich mit gegeben ist.

Eine Folgerung aus dieser Wesensbestimmung des Raumes wie der Zeit ist, daß wir weder eine Vorstellung einer leeren Zeit noch eines leeren Raumes haben können.[1])

Anschauung, Vorstellung und Begriff von Raum und Zeit stammen also aus der Erfahrung; aus der Art und Weise, wie unsere Eindrücke angeordnet sind, entnehmen wir die Vorstellung des Raumes und der Zeit. Mit dieser empirischen Ableitung ist für Hume die Frage nach der Entstehung der Raum- und Zeitvorstellung beantwortet. Ob und wieweit subjektive Anlagen zur Möglichkeit ihrer Entstehung vor aller Erfahrung vorhanden sind, und ob und wieweit dem subjektiven Raume ein objektiver Raum bezw. der subjektiven Zeit eine objektive entspricht, das sind Probleme, die Hume nicht aufgestellt hat. Ebenso ist er infolge seiner bloß psychologischen Betrachtung von Raum und Zeit nicht zur Erkenntnis ihrer logischen Eigenschaften gelangt. Sehen wir nun zu, wie sich Spencer zu diesen Fragen stellt.

2. Spencer hat seine Auffassung der Wahrnehmung und Vorstellung von Raum und Zeit nicht so zusammenhängend und eindeutig dargelegt wie Hume, sondern einmal knapp zusammenfassend in den F. pr. und dann ausführlich in den Pr. of ps., und zwar, der Disposition dieses Werkes entsprechend, an verschiedenen Stellen. Wir wollen versuchen, diese Erörterungen, in denen sich oft Wiederholungen und Weitschweifigkeiten finden, in einer kurzen Gesamtdarstellung wiederzugeben.

---

[1]) Treat. B. I, p. 2, s. 5.

Von den beiden Beziehungen der Folge und Coexistenz ist die erste, weil in jeder Veränderung des Bewußtseins vorhanden, als ursprünglich (original), die zweite dagegen, da sie sich, wie wir sahen,[1]) als eine Vereinigung zweier Folgebeziehungen definieren läßt, als abgeleitet (derivative) zu bezeichnen. Beide bilden die Grundlage unseres Zeit- und Raumbewußtseins.[2])

Wenden wir uns zuerst dem Raume zu.

Die Betrachtung des eigentlichen, nicht von materiellen Körpern erfüllten Raumes läßt sich von der des erfüllten, d. h. von coexistierenden Lagen eingenommenen, nicht trennen. Schon daraus ergibt sich, wie innig Coexistenz und Raum in ihren Wesen verwandt sind. In der Tat ist aus dem Bewußtsein coexistierender Lagen durch „endlose Erfahrungen“ im Laufe der Entwickelung des Verstandes die abstrakte Vorstellung des Raumes entstanden, ebenso wie andere Abstrakta aus andern Concretis, wenn auch schon im Verstande eines einzelnen Individuums, entstehen. Die nähere Erklärung hierfür liegt im Folgenden. Die ursprünglichen Erfahrungen, die der Raumvorstellung zu Grunde liegen, sind „Erfahrungen einzelner durch den Tastsinn ermittelter Lagen (individual positions ascertained by touch)“.[3]) Für die Stärke des Widerstandes nun, den jedes getastete Objekt leistet, haben wir in der Empfindung der Muskelspannung (muscular tension) in uns einen Maßstab. An diese Muskelspannungen schließen sich Muskelanpassungen (muscular adjustments) an, und durch unendlich häufiges Auftreten vermitteln uns diese die Wahrnehmung zahlloser widerstandleistender Lagen, die wir, weil wir sie in beliebiger Reihenfolge erfahren, coexistierend nennen. Wir sind damit zur Vorstellung der Coexistenz gelangt. Unter anderen Umständen jedoch „führen die nämlichen Muskelanpassungen zu keiner Berührung mit widerstehenden Lagen (do not produce contact with resisting positions)“, es fällt vielmehr das Bewußtsein des Vorhandenseins von Körpern weg, und es ergeben sich „dieselben Bewußtseinszustände minus die Widerstände — leere Formen der Coexistenz, in denen die früher erfahrenen coexistenten Objekte fehlen“. Hieraus entsteht nun „das Abstraktum aller Coexistenzen“, der Raum. Ausdehnung plus Widerstand war das Merkmal des Körperlichen oder der Materie, Ausdehnung minus Widerstand ist

---

[1]) S. oben Kap. III. [2]) F. pr. § 47. [3]) a. a. O. (Carus S. 161).

dasjenige des Raums.[1]) Dafür kann man auch sagen, Körper sei erfüllte Ausdehnung, Raum sei leere Ausdehnung.[2])

Spencer gibt nun noch eine ausführliche Beschreibung des physiologischen Vorgangs der räumlichen Gesichtswahrnehmung[3]), die wir übergehen können, da sie sich im Vergleich zu den Ergebnissen moderner Forschung auf diesem Gebiete als unzulänglich erweist, wie K. Baur[4]) im Anschluß an Wundt gezeigt hat. Entsprechend seiner Entwicklungslehre betrachtet Spencer die ganze Organisation des Gesichtssinnes als das Produkt einer unendlichen Reihe von Erfahrungen von Geschlecht zu Geschlecht.

Dementsprechend läßt sich zwischen der Vorstellung des Raumes und der Coexistenz ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis feststellen. „Die Vorstellung (idea) des Raums enthält in sich (involves) die Vorstellung der Coexistenz, und die Vorstellung der Coexistenz enthält die des Raums. Einerseits läßt sich Raum nicht denken (cannot be thought) ohne an coexistierende Lagen zu denken, anderseits ist Coexistenz undenkbar, ohne daß man mindestens an zwei Punkte im Raume dächte".[5]) Während Spencer vorhin die Raumvorstellung einseitig aus dem Tastsinn ableitete, denkt er offensichtlich hier an den Raum des Gesichtssinns.

Ganz analoge Erwägungen führen zur Vorstellung der Zeit. Spencer erklärt zwar in den F. pr.[6]), daß die Zeit sich ähnlich wie der Raum, also auch aus Muskelspannungsempfindungen, erklären lasse, läßt es jedoch bei dieser Behauptung bewenden und gibt in den Pr. of ps. folgende, etwas andere Darstellung.[7])

Die nahe Verwandtschaft des Zeitbegriffs (notion of time) mit dem Raumbegriff springt in die Augen. Schon darin zeigt sie sich deutlich, daß wir sehr oft Raumbeziehungen in Ausdrücken der Zeit, Zeitbeziehungen in Ausdrücken des Raums wiedergeben, wie z. B. bei der Verwendung des Wortes „Tagereise", um räumliche Entfernung auszudrücken. Ursprünglich ist unser Zeitbewußtsein vom Raumbewußtsein nicht getrennt, erst im Verlaufe der Entwicklung haben sie sich geschieden.

Wie die Begriffe von Raum und Coexistenz, so sind die Begriffe von Zeit und Folge nicht von einander trennbar. „Es ist unmöglich, an Zeit zu denken, ohne an eine gewisse Folge zu denken, und ebenso unmöglich ist es, an eine Folge zu denken,

[1]) a. a. O.; Pr. of ps. II §§ 330 u. 331. [2]) § 348; F. pr. § 48. [3]) Pr. of ps. II §§ 327 u. 331. [4]) Das Raumproblem bei H. Sp. Diss. Tübingen 1908, S. 35ff. [5]) II § 334. [6]) § 47. [7]) II § 336ff.

ohne zugleich an Zeit zu denken.“ [1]) Wir erkennen die Länge eines Zeitabschnitts nur aus der Länge der Reihe von „erinnerten Bewußtseinszuständen, die während der Zeit erfahren wurden“. Den Zeitpunkt eines jeden Bewußtseinszustandes erkennen wir aus seiner Lage in der Reihe, während wiederum die zwischen verschiedenen Zeitpunkten liegenden Zeiträume nichts anderes sind, als ihre relativen Lagen in der Reihe. Da nun jede Beziehung von aufeinanderfolgenden Lagen, d. h. eben jeder Zeitabschnitt, je nach der Anzahl der andern, dazwischen liegenden Lagen, als so oder so beschaffen vorgestellt wird, so ist „eine bestimmte Zeit nichts anderes, als eine Lagebeziehung zwischen zwei bestimmten Zuständen in der Reihe der Bewußtseinszustände“. Daraus ergibt sich, daß „die Zeit im allgemeinen, wie wir sie erkennen, das Abstraktum aus allen Beziehungen der Lage zwischen aufeinanderfolgenden Bewußtseinszuständen“ ist, oder, mit andern Worten, „die leere Form, in welcher diese aufeinanderfolgenden Zustände präsentiert und repräsentiert werden und welche, da sie in gleicher Weise für alle dient, von keinem einzelnen dieser abhängig ist (and which, serving alike for each, is not dependent on any)“.[2])

Hier könnte der Einwand erhoben werden, daß ohne ein Zeitbewußtsein eine Folge garnicht als solche erkannt werden könne, erstere also „zugleich mit der ersten erfahrenen Folge gegeben sein“ müsse. Darauf entgegnet Spencer, daß Folge nicht bereits im ersten Anfang als solche erkannt werde, sondern daß das Bewußtsein von Folge, und daraufhin das von Zeit, erst das Ergebnis einer Ansammlung vieler übereinstimmender Erfahrungen von Folgen sei.[3])

Spencer begnügt sich jedoch nicht damit, Raum und Zeit als Abstrakta aus Coexistenz und Folge nachgewiesen zu haben, sondern sucht beide noch auf eine gemeinsame Wurzel, nämlich auf Erfahrungen von Kraft, zurückzuführen. Eine Art Beweis, und auch nur in sehr kurzen Worten, hat er indessen nur für den Raum gegeben, und zwar in Anschluß an die soeben wiedergegebene Ableitung des Raumbegriffs aus Tastempfindungen. Er sagt dort: „Eine bestimmte gegenseitige Beziehung (a certain correlation) der Muskelkräfte, die wir selbst anwenden, ist der Nachweis für jede Lage, wie wir sie ursprünglich wahrgenommen haben, und der Widerstand, der uns zeigt, daß etwas in dieser Lage vorhanden ist, ist äquivalent dem Drucke, den wir bewußt ausüben. Erfahrungen

[1]) II § 337. [2]) a. a. O. [3]) § 338.

von in verschiedener Weise correlativen Kräften (forces variously correlated) sind es also, aus denen unser Bewußtsein vom Raum abstrahiert ist.“ [1]) Ich verweise zur Kritik dieser Stelle auf das, was Häberlin [2]), dem wir eine eingehende Untersuchung der Theorie Spencers von der Kraft als letztem für uns erkennbarem Symbol des Unerkennbaren verdanken, bereits vorgebracht hat. Häberlin hat nachgewiesen, daß Spencer zwei völlig verschiedene Kraftbegriffe durcheinander wirft, nämlich Kraft als „Körperkraft“, im Sinne von Muskelspannung, und Kraft als „Widerstand, den ein Objekt unserer Muskelbewegung entgegensetzt.“ Unter denjenigen Erfahrungen von Kraft nun, die die Veranlassung unseres Zeit- und Raumbegriffs sein sollen, können aber nur Erfahrungen von Muskelspannungen gemeint sein. Jedoch nimmt Spencer, ohne dafür eine Rechtfertigung zu versuchen, an, daß „die Muskelspannung und damit die Kraftempfindung als Wirkung des Widerstandes (der dem Objekte innewohnende Kraft) aufzufassen sei“. Durch diese Erschleichung gelangt er dazu, die Kraft als objektiv anzusehen und in unmittelbare Beziehung zum „Unerkennbaren“ zu setzen.

Zur Frage nach der Möglichkeit des Begriffs des leeren Raums und der leeren Zeit äußert sich Spencer dahin, daß wir zwar Raumbeziehungen „nahezu absolut leer (all but absolutely empty)“ „denken (think)“ könnten, daß wir uns aber keine Zeitbeziehungen denken könnten, die „auch nur entfernt einer wirklichen Leere nahe kämen“. Denn wenn rings um uns keine Veränderung stattfindet, so haben wir doch immer noch in uns den Rhythmus unserer körperlichen Funktionen und den Gang der Gedanken als Marksteine zum Abmessen der Dauer.[3])

Bei diesen ganzen Untersuchungen über Raum und Zeit macht sich so recht der Mangel einer präcisen Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff, zwischen Vorstellen und Denken, geltend. Spencer ist sich dessen sehr wohl bewußt, daß Raum und Zeit Begriffe sind für die Formen, in denen wir die Gegenstände anschauen und vorstellen, trotzdem wendet er die Worte „notion“ (Begriff) und „idea“ (Vorstellung) unterschiedslos nebeneinander an; er verbindet anscheinend mit beiden Bezeichnungen keine wesentlich von einander verschiedenen Bedeutungen, denn auch bei Erklärungen, die er zu der „idea“ von Raum und Zeit gibt, gebraucht er das Wort „think“. Am deutlichsten wird die

[1]) F. pr. § 47. [2]) a. a. O. S. 79f. [3]) Pr. of ps. I § 120.

Verwechselung bei der Behauptung von der Unmöglichkeit, leeren Raum und leere Zeit zu „denken". Offenbar verhält es sich hier doch so, daß wir leeren Raum und leere Zeit zwar denken, aber nicht vorstellen können. Es zeigt sich immer wieder, daß sich Spencer infolge seiner sensualistisch-evolutionistischen Auffassung des Bewußtseins nicht darüber klar geworden ist, wie sich Vorstellen von Denken unterscheidet, daß nämlich dem „Vorstellen", d. h. den Wahrnehmungsinhalten, Erinnerungsvorstellungen und Phantasiegebilden, Anschaulichkeit zukommt, das Denken aber der „Vorgang eines unanschaulichen Wissens von Gegenständen und Sachverhalten" [1]) ist und daß der Umfang des Denkens viel weiter reicht als der des Vorstellens. Ein besonders einleuchtendes Beispiel für diesen Unterschied ist die Tatsache, daß wir den Raum dreidimensional vorstellen und denken, daß wir uns aber einen vierdimensionalen Raum nur denken können.[2]) Beim Raume liegt doch die Schwierigkeit eben darin, daß er Anschauung und Begriff zugleich ist; „Anschauung, insofern er die unmittelbar gegebene Ordnung unserer Wahrnehmungsinhalte darstellt, Begriff, insofern wir diese Ordnung in ihren begrifflichen Eigenschaften fixieren und in ihrem Verhältnis zu andern, namentlich zu verwandten mathematischen Begriffen definieren können".[3]) Ähnlich verhält es sich auch mit der Zeit.

Derselbe Vorwurf muß natürlich auch Hume gemacht werden, der ja, wie schon gezeigt, die Begriffe als Einzelvorstellungen mit allgemeiner Anwendung auffaßt. Spencer erkennt zwar das Vorhandensein abstrakter Begriffe im Gegensatz zu Hume an, aber gerade seine Raum- und Zeittheorie zeigt, wie unklar im Grunde seine Auffassung vom abstrakten Denken ist.

Im Anschluß an seine Raum- und Zeittheorie nimmt Spencer dann Stellung zu Kants Auffassung von Raum und Zeit als apriorischen „Formen der Anschauung". Er ist der Meinung, daß er auf Grund seiner „Erfahrungshypothese" Empirismus und Idealismus versöhnen könne. Sobald nämlich das Gesetz, daß „unter sonst gleichen Verhältnissen, der Zusammenhang der psychischen Zustände proportional ist der Häufigkeit, mit welcher sie in der Erfahrung auf einander gefolgt sind", ergänzt wird durch das andere Gesetz, daß „gewohnheitsmäßige psychische Folgen eine gewisse erbliche Tendenz für solche Folgen nach sich ziehen, welche

[1]) O. Külpe, Die Realisierung Bd. I. Leipzig 1912, S. 139; vgl. A. Messer a. a. O. S. 78 ff. [2]) Vgl. hierzu Külpe a. a. O. S. 140. [3]) Wundt, Logik I, S. 490.

unter beständigbleibenden (persistent) Bedingungen im Laufe der Generationen sich anhäufen", so kann es zur Erklärung der „Formen der Anschauung" dienen. Genau so nämlich wie die Ausbildung des Instinkts ist auch die Entstehung derjenigen „festen, unauflöslichen und instinktiven geistigen Beziehungen", welche Kant „Formen der Anschauung" nennt, daraus zu erklären, daß „innere Beziehungen sich durch fortwährende Wiederholung im Zusammenhang mit äußeren Beziehungen organisch festsetzen". Raum und Zeit sind absolut konstante und universelle äußere Beziehungen, die jeder Organismus in jedem Augenblicke seines Lebens erfährt, es müssen sich daher durch diese unbegrenzte Zahl von Erfahrungen ebenso konstante und universelle innere Beziehungen ausbilden, die fester eingewurzelt sind als alle übrigen Beziehungen. Wenn man nun bedenkt, daß es sich garnicht um die Erfahrung eines einzelnen Geschöpfes handelt, sondern um die der „ganzen Reihe der sich entwickelnden Lebewesen", so läßt sich verstehen, wie „die konstanten und unendlich oft wiederholten Elemente des Denkens" zu „durchaus automatischen Elementen des Denkens", zu — Formen der Anschauung geworden sind.[1]) Wir können somit Kants Lehre annehmen, wenn wir ihr folgende Gestalt geben: Zeit und Raum sind „apriorisch für das Individuum, aber aposteriorisch für die ganze Reihe von Individuen, in der jenes nur das letzte Glied bildet".[2])

Offenbar würde sich Kant hiermit nicht einverstanden erklären können, da für ihn Raum und Zeit als Formen der Anschauung fertig im Subjekt bereit liegen, ehe es überhaupt Anschauung gibt. Ihre Apriorität gilt daher ebenso gut für die ganze Reihe von Individuen wie für deren letztes Glied. Das ganze Problem ist rein erkenntnistheoretisch, durch psychologisch-evolutionistische Hypothesen kommt man ihm nicht bei. Vielmehr wird die Lösung des Problems dadurch nur zurückgeschoben; denn „die ganze Reihe" besteht ja aus lauter Individuen, deren jedes die Formen der Anschauung wieder a priori besitzen könnte. Gerade in der Auseinandersetzung mit Kant zeigt es sich, daß Spencer sich nicht auf einen voraussetzungslosen, rein erkenntnistheoretischen Standpunkt stellt. Denn er faßt das a priori psychologisch auf, d. h. als eine die individuelle Erfahrung ermöglichende seelische Disposition, Kant dagegen „transcendental", d. h. in seiner Bedeutung als Bedingung des Geltungswertes der Erfahrungserkenntnis überhaupt.

[1]) Pr. of ps. I § 208, vgl. II § 399. [2]) II § 332.

Für Spencer kommt bei der Vorstellung von Raum und Zeit, die er als konstante Elemente der Erfahrung sehr wohl erkannt hat, nur ihre Entstehung durch Entwickelung in Frage. Die Erklärung, die er gibt, ist rein psychologisch-genetisch: sie entsteht durch Association und Erfahrung. Kant hingegen fragt nach der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Raum- und Zeitanschauung und ihrer Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntnis, und er sucht die Antwort durch rein logische Erörterungen zu gewinnen.

Schließlich wirft Spencer noch die Frage auf, ob Raum und Zeit, so wie sie für uns da sind, auch wirklich seien, ob es neben dem relativen Raume und der relativen Zeit auch einen entsprechenden absoluten Raum und eine absolute Zeit gebe. Schon die Tatsache, meint er, daß das Raum- und Zeitbewußtsein des Einzelnen beständigen Schwankungen unterworfen ist, daß es „mit der Größe, der Struktur und der funktionellen Tätigkeit" des Individuums wechselt, gibt die Gewißheit, daß Raum und Zeit, so wie wir sie erkennen, nicht gleich dem absoluten Raume und der absoluten Zeit sein können.[1]) Unser Raum und unsere Zeit können nichts anderes sein als Symbole eines transphänomenalen Raums und einer transphänomenalen Zeit, die unserer Erkenntnis verschlossen sind.

Spencer scheidet also hier zwischen subjektivem und objektivem Raum resp. Zeit und betont die Relativität unseres Raum- und Zeitbewußtseins, was Hume noch nicht getan hatte.

Das Ergebnis unserer Gegenüberstellung der Raum- und Zeittheorien Humes und Spencers ist, daß beide eine im Prinzip übereinstimmende rein empiristische Auffassung haben. Für beide steht zunächst die psychologische Analyse und die Frage nach der Entstehung der Raum- und Zeitvorstellung im Vordergrunde des Interesses. Sie antworten: aus der Anordnung resp. Coexistenz von Gegenständen stammt die Vorstellung des Raums, aus Erfahrungen von Folge die der Zeit. Spencer geht darin noch weiter als Hume, daß er auch die physiologischen Funktionen der Wahrnehmung von Raum und Zeit aus der Erfahrung ableitet, und ferner darin, daß für ihn der Begriff der Erfahrung zum Begriff der erblichen Übertragung wird. Wie schon bemerkt, werden dadurch die Schwierigkeiten des Empirismus für die Erkenntnistheorie nicht geringer. Bei der Ableitung der Raumvorstellung redet Hume

[1]) Pr. of ps. I §§ 90 u. 91.

von der „Anordnung sicht- und tastbarer Gegenstände", Spencer von getasteten und gesehenen „coexistenten Objekten", bei derjenigen der Zeitvorstellung spricht Hume von der „Aufeinanderfolge von Eindrücken und Vorstellungen", Spencer von „aufeinanderfolgenden Bewußtseinszuständen". Beide denken also einmal an äußere, einmal an innere, psychologische, Gegenstände; die Zeitvorstellung wird demnach von beiden aus der inneren Erfahrung abgeleitet. Nach Beendigung dieser psychologischen Untersuchung gehen beide an erkenntnistheoretische Probleme: Hume handelt, worauf wir nicht eingegangen sind, von der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit[1]) und von der Bedeutung der Raumwissenschaft, der Geometrie[2]), Spencer hingegen, ausgehend von seiner Scheidung zwischen subjektivem und objektivem Raum bezw. Zeit, fragt nach dem Realitätswert unserer Raum- und Zeitvorstellung. Hume ist von seiner im Treat.[3]) vertretenen Annahme, daß der Geometrie keine Exaktheit zukommen könne, da ihre obersten Sätze „nur der allgemeinen Erscheinungsweise der Gegenstände entnommen" seien und diese uns „keine Sicherheit gewährleisten" könne, im Enqu.[4]) abgekommen, während Spencer nie an der absoluten Gewißheit der Geometrie gezweifelt hat.[5]) Wir kommen darauf noch zurück.[6])

So ergibt sich, daß zwar Spencers psychologische Herleitung der Raum- und Zeitvorstellung der humeschen durchaus ähnlich ist, daß er aber an erkenntnistheoretischer Einsicht in das Wesen von Raum und Zeit Hume übertrifft.

Die Tatsache nun, daß Spencer seine erkenntnistheoretischen Erörterungen sofort wieder mit seiner Metaphysik des Unerkennbaren verquickt, leitet uns unmittelbar zum Thema des nächsten Kapitels hinüber.

Kapitel V.

Die Realität der Außenwelt. — Das Unerkennbare.

1. Das Problem der Realität der Außenwelt, das man zugleich als das Endproblem der Erkenntnistheorie und das Anfangsproblem

[1]) Treat. B. I, p. 2, s. 1 u. 2. [2]) p. 3, s. 1; p. 2, s. 4. (Lipps S. 96 u. 63). [3]) a. a. O. [4]) p. IV (Richter S. 35), 1; vgl. Kap. 5, Anfang. [5]) Pr. of ps. II §§ 428 u. 433. [6]) Kap. 5.

der Metaphysik bezeichnen kann, ist es wohl hauptsächlich gewesen, das Hume seinen Ruf als „Skeptiker“ eingetragen hat. Es muß dies seinen Grund in Humes besonderer Auffassung und Behandlung des Problems haben.

In engem Zusammenhange mit seiner Einteilung aller perceptions in impressions und ideas teilt Hume im Enqu.[1]) „alle Gegenstände der menschlichen Vernunft und Forschung“ ein in „Beziehungen von Vorstellungen (relations of ideas)“ und in „Tatsachen (matters of fact)“. Zu ersteren gehören alle Sätze von entweder intuitiver oder von demonstrativer Gewißheit, d. h. Sätze, die unmittelbar oder mittelbar a priori gefunden, die „durch die reine Tätigkeit des Denkens“ entdeckt werden, „ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein“. Derartige Sätze enthalten die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik. Wesentlich von ihnen sind die „Tatsachen“ verschieden. Während Sätze wie „das Quadrat der Hypotenuse ist gleich der Summe der Quadrate der beiden Katheten“ unleugbar gewiß sind, ist das Gegenteil jeder Tatsache immer möglich“, da es niemals einen Widerspruch enthalten kann; es „wird vom Geiste mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit vorgestellt, als wenn es noch so sehr mit der Wirklichkeit übereinstimmte“. Denn, wie Hume im Treat.[2]) sagt, „alles, was sich der Geist deutlich vorstellt“, schließt „zugleich die Vorstellung seines möglichen Bestehens“ ein. Der Satz „daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird“, ist ebenso verständlich wie „die Behauptung, daß sie aufgehen wird“; seine Falschheit kann nicht bewiesen werden. Die Gewißheit der Tatsachen und unsere Evidenz von ihrer Wahrheit ist also von ganz anderer Art als die der Beziehungen von Vorstellungen.

Hume unterscheidet hier zwischen „subjektiver“ und „objektiver Erkenntnis“. Subjektive Erkenntnis besteht in „richtigen Urteilen über willkürlich erzeugbare Gedankengebilde ohne Rücksicht auf die Existenz ihrer Gegenstände in einer objektiven Sphäre des Seins“, objektive Erkenntnis in „Urteilen über die passiv hinzunehmende, durch keine denkende Tätigkeit zu erzeugende, umzuschaffende oder zu vernichtende Existenz“.[3]) Für beide Erkenntnisarten wird der Satz des Widerspruchs zum Gradmesser der Gewißheit; die Unmöglichkeit der Vorstellung des Gegenteils in rein logischen

[1]) p. IV, 1. [2]) B. I, p. 2, s. 2. [3]) R. Richter, Der Skepticismus in der Philosophie, Bd. 2. Leipzig 1908, S. 357.

und rein mathematischen Urteilen kennzeichnet deren Wahrheitswert im Unterschied von den Erfahrungsurteilen. Zugleich ergibt sich hieraus, daß sich für Hume die Tätigkeit der Vernunft oder das logische Denken im Urteilen nach dem Satze des Widerspruchs oder, in Kants Sprache, im analytisch Urteilen, erschöpft. So kann die Vernunft weder aus sich heraus ein Kausalitätsverhältnis zwischen zwei Tatsachen erkennen, da es für jede Ursache „immer eine Menge anderer Wirkungen gibt, die der Vernunft genau so widerspruchslos und natürlich erscheinen müssen“[1]) wie die wirkliche, noch kann sie, wie wir sogleich sehen werden, die Existenz einer realen Außenwelt begründen, da für sie der Gedanke, daß es eine solche gibt, ebenso widerspruchslos ist wie der, daß nur unsere perceptions existieren.

„Es dürfte“, so fährt Hume fort, „des Interesses wert sein, die Natur jener Evidenz zu erforschen, die uns jede wirkliche Existenz und Tatsache sicherstellt, welche über das gegenwärtige Zeugnis der Sinne oder der Angaben unseres Gedächtnisses hinausgehen“.[2]) Diese Worte enthalten das Problem der Realität der Außendinge.

Daß eine Außenwelt, unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt, existiert, ist für Hume über allen Zweifel erhaben. Nach seiner Meinung werden wir durch die Natur geradezu zur Annahme der Existenz von Gegenständen außer uns gezwungen. „Die Natur hat uns eben in dieser Hinsicht keine Wahl gelassen; sie hat diesen Punkt offenbar für einen Punkt von zu großer Wichtigkeit gehalten, um ihn unsern unsicheren Schlußfolgerungen und Spekulationen preis zu geben“, und darum pflanzte sie uns den „blinden und mächtigen Naturinstinkt“ ein, der uns unabweislich zur Annahme einer realen Außenwelt treibt.[3]) Die einzige Frage, die überhaupt bezüglich der Realität der Außendinge diskutiert werden kann, ist daher die: welche Ursachen veranlassen uns, an die Existenz von Körpern zu glauben?, nicht aber die: gibt es Außendinge oder nicht?

Zuvörderst gilt es, über zwei Punkte Klarheit zu gewinnen: 1. Wie kommt es, daß wir den Gegenständen, auch wenn sie den Sinnen nicht gegenwärtig sind, Dauerdasein (continued existence) beilegen? 2. Weshalb schreiben wir ihnen eine von unserm

[1]) Enqu. a. a. O. (Richter S. 40). [2]) a. a. O. [3]) Treat. B. I, p. 4, s. 6; Enqu. p. XII, 1.

Bewußtsein unabhängige Sonderexistenz (existence distinct from the mind and perceptions) zu?

Um eine Antwort zu bekommen, wendet sich Hume an diejenigen Vermögen, von denen allein man erwarten kann, daß sie eine Erkenntnis von Gegenständen zu vermitteln imstande seien, nämlich an die sinnliche Wahrnehmung, die Vernunft und die Einbildungskraft.

Die Sinne können, da sie uns immer nur vorübergehend einzelne Eindrücke darbieten, über ein Dauerdasein der Dinge nichts aussagen; wenn die Gegenstände nicht mehr Gegenstände der Sinneswahrnehmung sind, wissen wir nicht, ob sie überhaupt noch sind. Aber auch zur Annahme einer Sonderexistenz berechtigen uns die Darbietungen der Sinne nicht; denn sie sind nur für uns da und erscheinen uns durchaus nicht etwa als Abbilder hinter ihnen liegender Gegenstände. In unserm Bewußtsein sind immer nur Wahrnehmungen[1]) der Außenwelt vorhanden, nicht diese selbst; die Sinne sind ja gerade die Vermittler dieser Wahrnehmungen, und der transsubjektive Schein der Sinneswahrnehmungen, der uns vortäuscht, sie seien mit den Gegenständen identisch, ist eben ein bloßer Schein.

Erwägungen über äußere Existenz und Unabhängigkeit der Wahrnehmungen gehören der Vernunft an. Jedoch die Aussagen dieses Vermögens gründen sich auf Schlüsse, welche auf Erfahrung und Beobachtung beruhen. Wir schließen auf Grund der Verknüpfung der Vorstellungen, die selbst Abbilder der Eindrücke sind; die Vernunftschlüsse hängen also von unsern Wahrnehmungen ab. Ein Schluß von Wahrnehmungen auf ihnen entsprechende reale Gegenstände, etwa dadurch, daß beide in die Beziehung der Ähnlichkeit oder Ursächlichkeit gesetzt werden, ist unmöglich, da Beziehungen immer nur zwischen Vorstellungen hergestellt werden, uns also über etwas hinter diesen Liegendes keine Gewißheit geben können.[2]) Es gibt demnach weder eine intuitive noch eine demonstrative Gewißheit von der Realität der Außenwelt.

Da auch die Vernunft versagt, so bleibt als letzte Instanz die Einbildungskraft.

---

[1]) Das Wort „perception" ist vom 2. Abschn. des 4. Teils an meist außer seiner bisherigen Bedeutung „Bewußtseinszustand" noch in der Bedeutung „Wahrnehmung" oder „sinnliche Wahrnehmung" gebraucht. Vgl. Lipps Anm. 263.
[2]) Treat. B. I, p. 4, s. 6 (Lipps S. 251 ff.)

Hume knüpft an den Standpunkt des naiven Realismus, der unbesehen Wahrnehmungen und Gegenstände identifiziert und den Wahrnehmungen Sonder- und Dauerdasein zuschreibt, an und meint, es müsse dieser naive Glaube auf dem „Zusammentreffen gewisser Eigenschaften der Einbildungskraft" beruhen. Hierauf geht er daran, letztere zu untersuchen.[1])

Die Eindrücke, denen wir reale Existenz zuschreiben, besitzen eine eigenartige Beständigkeit (constancy) und einen gesetzmäßigen Zusammenhang (coherence) unter einander. Die Einzelbestandteile der Umwelt, in der wir leben, sind uns schon immer in derselben Anordnung entgegengetreten, und zwischen Veränderungen, die mit ihnen vorgegangen sind, während wir sie nicht wahrnahmen, können wir ursächliche Zusammenhänge feststellen. Unsere Gefühle und Affekte dagegen, als vorübergehende innere Erscheinungen, zeigen zwar auch einen Zusammenhang und eine wechselseitige Abhängigkeit von einander, sie jedoch auch dann für real zu halten, wenn wir sie nicht mehr in uns spüren, kommt uns nicht in den Sinn. Die beiden Merkmale der Beständigkeit und des Zusammenhangs, die ich durch meine Erinnerung und Beobachtung kennen gelernt habe, erwecken in mir den Glauben (belief) an die Realität der Außendinge. Dadurch nämlich, daß die Einbildungskraft, wenn sie einmal tätig ist, dazu neigt, gewohnheitsmäßig ihre Tätigkeit in derselben Richtung fortzusetzen, kommen wir dazu, die oft beobachtete Gleichförmigkeit in der Zusammenordnung der Gegenstände, trotzdem die Beobachtung unterbrochen wurde, als dauernd und infolgedessen als unabhängig, d. h. eben als real, zu betrachten. „Kaum ein Augenblick meines Lebens verfließt, ohne daß ich Ähnliches erlebe und mich in der Lage befinde, die dauernde Existenz voraussetzen zu müssen". Die Einbildungskraft gleitet an den Vorstellungen ähnlicher Gegenstände auf Grund der durch die Association im Geiste geschaffenen Dispositionen ungehemmt hin und schreibt ihnen numerische Identität zu, mit andern Worten, sie nimmt an, daß die Wahrnehmungsgegenstände unveränderlich und ununterbrochen in der Zeit, die seit der früheren Beobachtung bis zur späteren verstrichen ist, weiter existiert haben, und daß nur die Zeit gewechselt habe. Sie wandelt hierdurch das „Gefühl der Unbehaglichkeit", daß uns infolge des „Widerstreits zwischen dem Gedanken der Identität ähnlicher Wahrnehmungen

[1]) a. a. O. (Lipps S. 258 ff.)

und der tatsächlichen Unterbrechung in ihrem Auftreten" ergreift, in ein Gefühl der Befriedigung um.

Nun steht es aber so, daß wir diese Existenz nicht etwa nur erdichten, sondern auch an sie glauben. Damit verhält es sich folgendermaßen: wie nämlich der Glaube „in nichts anderm besteht als in der Lebhaftigkeit (vivacity) einer Vorstellung" oder „in einem Gefühl oder einer bestimmten Art, wie wir uns von den Vorstellungen angemutet wissen"[1]), und dieses lebhafte Gefühl durch die associative Beziehung der Vorstellung zu einem gegenwärtigen Eindrucke erlangt wird, so wird auch die durch die Ähnlichkeit der Wahrnehmungen entstehende Fiktion einer Dauer- und Sonderexistenz der Gegenstände durch die „lebhaften Eindrücke der Erinnerung", aus denen sie stammt, glaublich.[2]) Denn offenbar würden wir ohne die Erinnerung an frühere Sinneswahrnehmungen überhaupt an keine dauernde Existenz glauben; so aber wird das Bewußtsein von unsern Wahrnehmungen als bloßen Wahrnehmungen zu einem Bewußtsein von einer ihnen entsprechenden Realität. Glaube ist also die „Überzeugung von der Existenz oder Beschaffenheit einer nicht unmittelbar erfahrenen, aber unter bestimmten Bedingungen erfahrbaren Wirklichkeit".[3])

Diese Unterscheidung zwischen Wahrnehmungen und Gegenständen, von denen die ersteren unterbrochen und vernichtet werden, die letzteren dagegen ununterbrochene und dauernde Existenz besitzen, hat den Beifall der Philosophen gefunden. In der Tat hat sie sehr viel für sich, sie stellt sich jedoch nach der Meinung Humes bei näherem Zusehen als „ein die Sache bemäntelndes Auskunftsmittel (a palliative remedy)" heraus, das weder vor dem Forum der Vernunft noch dem der Einbildungskraft aufrecht erhalten werden kann. Die Vernunft nämlich ist, wie bereits erwähnt wurde, unfähig, einen Schluß von Wahrnehmungen auf Gegenstände zu ziehen, und die Einbildungskraft führt niemals aus sich selbst heraus zu einer derartigen Unterscheidung, denn auch sie hat als Material, mit dem sie operiert, nur unsere unzusammenhängenden und unterbrochenen perceptions.

Wie kommt es nun aber, daß diese philosophische Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Gegenstand trotzdem so einleuchtend ist? Warum halten wir sie für durchaus wahrscheinlich? Dies läßt sich nur daraus erklären, daß wir weder von der

[1]) Treat B. I, Appendix; vgl. p. 4, s. 7 u. 8; Enqu. p. V. [2]) Lipps S. 276 f.
[3]) Richter, Übers. d. Enqu. S. 199.

dauernden und unabhängigen noch von der unterbrochenen und abhängigen Existenz unserer Wahrnehmungsgegenstände vollkommen überzeugt sind, und daß die Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Gegenstand eine Brücke schlägt zwischen der Aussage der Vernunft und der Aussage der Einbildungskraft und somit den Frieden zwischen den zwei Gegnern herstellt. Die Annahme einer zwiefachen Existenz kommt einerseits der Vernunft dadurch entgegen, daß sie den Wahrnehmungen nur abhängiges und unterbrochenes Dasein zuschreibt, und anderseits der Einbildungskraft dadurch, daß sie zu gleicher Zeit die Gegenstände als unabhängig und dauernd existierend betrachtet. Durch einen Kompromiß werden die Ansprüche beider Vermögen befriedigt.

Jeder der zu dieser philosophischen Auffassung gelangt ist, hat vorher auf der Stufe des naiven Bewußtseins gestanden. Er hat, ehe er zwischen Wahrnehmungen und Gegenständen unterscheiden konnte, notwendig vorher die Wahrnehmungen für die einzigen, dauernden Objekte gehalten. Der Unterschied zwischen der Auffassung des gewöhnlichen Menschen und der des Philosophen besteht demnach nicht darin, daß ersterer der Begriff des Gegenstandes überhaupt fehlt, sondern darin, daß sie Gegenstand und Wahrnehmung gleichsetzt, was letztere vermeidet. Es besteht somit wiederum eine gewisse Ähnlichkeit zwischen beiden, und dies ist auch der Grund dafür, daß der Philosoph, der eben erst streng zwischen Wahrnehmung und Gegenstand unterschied, sobald er sein Arbeitszimmer verlassen hat, ruhig wieder dem naiven Realismus huldigt.[1])

Zum Schluß unterzieht Hume noch einmal beide Auffassungsweisen einer kritischen Betrachtung und fällt endgültig ein abfälliges Urteil über beide. Die naive Auffassung unterliegt einer groben Täuschung, wenn sie einander ähnliche Wahrnehmungen für numerisch identisch hält, und die philosophische, welche die Identität ähnlicher „Wahrnehmungen" zwar leugnet, trotzdem aber einer „neuen Art von Perceptionen", den fingierten „Gegenständen", Ununterbrochenheit und Dauerdasein zuschreibt, kann uns dennoch nicht klar machen, wie „Gegenstände" von „Wahrnehmungen" verschieden und gleichwohl „Gegenstände des Bewußtseins" sein können.[2])

Trotz aller dieser Zweifel können wir uns dem Naturtriebe zum Glauben an eine Realität der Wahrnehmungs-

[1]) Lipps S. 283 f. [2]) S. 286.

gegenstände nicht entziehen; wir müssen an eine äußere Realität glauben, mögen wir wollen oder nicht. So schließt denn Hume: „Sorglosigkeit und Nichtachtung auf die Zweifelsgründe, das allein kann uns heilen. Auf sie baue ich denn auch hier; ich setze dementsprechend voraus, daß jeder meiner Leser, was immer seine Anschauung in diesem gegenwärtigen Augenblicke sein mag, nach einer Stunde überzeugt sein wird, es gebe eine äußere und eine innere Welt.“ Humes Lehre von der Realität der Außenwelt zerfällt also in zwei Teile: in einen „negativen, erkenntnismäßigen und kritischen, beziehungsweise theoretischen“ (derjenige, in dem der Skeptiker Hume zersetzende Tätigkeit übt) und einen „positiven, gefühlsmäßigen, metaphysischen, beziehungsweise praktischen“ [1]) (derjenige, in dem der natürliche Mensch Hume ein neues Hilfsmittel zum Wiederaufbau des niedergestürzten Gebäudes findet).

Das Endresultat ist, daß die Realität der Außenwelt zwar unbeweisbar, aber keineswegs ungewiß ist. Es gibt neben den Erkenntnissen, die erst durch Beweise gewiß gemacht werden müssen, noch ein anderes Prinzip, das allen Beweisen vorausgeht, und das Gewißheit für dasjenige gibt, was die Vernunft nicht sicherstellen kann: der Glaube, beruhend auf einem natürlichen Instinkte und geweckt durch die Einwirkung der Gewohnheit auf die Einbildungskraft. „Dieser Glaube ist unwillkürlich wie der Stoffwechsel in unserem Körper, unentbehrlich wie das Atemholen; er ist mit einem Worte physiologisch verursacht, mag er immerhin logisch nicht zu begründen sein“.[2])

So ist Humes Skepsis dem Problem der Realität gegenüber durchaus nicht unfruchtbar. Zwar hält sie noch unerbittlich die Schranken, die dem Erkennen durch Empirismus und Sensualismus gesteckt sind, aufrecht, führt jedoch zu einem neuen, wichtigen Begriff: zu einer über die Erkenntnis hinausgehenden Gewißheit. Durch diese wird uns die unerkennbare Realität der Außenwelt unmittelbar gewiß.

2. Spencers Behandlung des Realitätsproblems hängt unzertrennlich mit seiner Lehre von der Relativität des Wissens, die sich als die notwendige Folgerung aus seiner uns bereits be-

[1]) R. Hönigswald, Über die Lehre H.s von der Realität der Außendinge. Berlin 1904, S. 57; vgl. dess. Verf. s Art.: Zum Problem der Realität. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. u. Soziol. 1908, S. 66. [2]) A. Riehl, Der philosophische Kriticismus. Bd. I, 2. Aufl. Leipzig 1908, S. 195.

kannten Auffassung des Denkens und Erkennens ergibt, und der Begründung seines „verklärten“ Realismus zusammen.

Für die Tatsache, daß wir kein absolutes Wissen besitzen, bringt Spencer in den F. pr. drei Argumente vor.

1. Die Beschaffenheit des Denkprozesses beweist die Relativität des Wissens. Jeder Gedanke enthält Beziehung, Verschiedenheit und Gleichheit, und nur was sich in diese fassen läßt, kann Gegenstand der Erkenntnis werden. Alles dasjenige aber, was außerhalb jeglicher Beziehungen zu irgend etwas steht, ist unerkennbar; das absolute Sein kann nicht in unser Wissen eingehen: das Absolute ist das Unerkennbare.[1])

2. Das Denkprodukt besteht in „wissenschaftlichen Verallgemeinerungen“. Damit etwas erkannt werden kann, muß es klassifiziert, d. h. in eine allgemeinere Klasse eingeordnet werden. Diese selbst kann aber wieder einer höheren unterstellt werden, diese einer noch allgemeineren, bis schließlich eine höchste erreicht ist, die sich als die allerallgemeinste herausstellt. Bei ihr muß die Verallgemeinerung Halt machen. „Notwendigerweise muß uns daher die Erklärung auf das Unerklärliche führen.“ Hier ist also die Grenze, die unser Wissen nie überschreiten kann.[2])

3. Das Leben selbst, als „die beständige Anpassung innerer Beziehungen an äußere“, macht absolutes Wissen unmöglich. Die einfachsten physischen Prozesse wie die zusammengesetztesten Verstandesfunktionen lassen sich in Beziehungen der Coexistenz und Folge auflösen, welche bestimmten ähnlichen Beziehungen in der Außenwelt genau entsprechen. Unser Denken kann demnach in seinen Beziehungen, die es herstellt, nur Abbilder der Beziehungen, die sich ihm von außen bieten, geben, und seine Aussagen müssen relativ bleiben.[3])

Sollen wir uns nun, so fragt Spencer, völlig bei der Relativität unserer Erkenntnis beruhigen? Sollen wir mit Hamilton und Mansel das Absolute nur als einen Namen für die Negation der Vorstellbarkeit, als eine Bezeichnung für „das Fehlen der Bedingungen, unter denen Bewußtsein möglich ist“, aber nicht als ein wirkliches Objekt des Denkens ansehen?

In der Tat, rein logisch betrachtet, kann es ein „bestimmtes Bewußtwerden (definite consciousness)“ der transphänomenalen Wirklichkeit nicht geben. Jedoch muß bei dieser Frage noch eine andere, „allgemeinere oder psychologische (more general

[1]) § 24. [2]) § 23. [3]) § 25.

or psychological)" Seite berücksichtigt werden. Außer jenem bestimmten, logisch formulierten gibt es nämlich noch „ein unbestimmtes Bewußtsein (an indefinite consciousness)" des „Unerkennbaren (Unknowable)", welches nicht auf Formeln gebracht werden kann (which cannot be formulated)".[1]) Die Erklärung hierfür liegt darin, daß es außer denjenigen Gedanken, die schon vollständig sind oder doch vervollständigt werden können, auch noch solche gibt, die niemals vollkommen werden, „die aber trotzdem immer wirklich sind, in dem Sinne, daß sie normale Zustände des Verstandes (normal affections of the intellect) sind". Derartige uncomplete thoughts machen das „unbestimmte Bewußtsein" des Unerkennbaren aus.

Vier Beweise gibt es für dieses unbestimmte Bewußtsein.[2])

1. Alle unsere Beweise für die Relativität des Wissens setzen die Existenz eines Etwas jenseits des Relativen bereits voraus. „Zu sagen, daß wir das Absolute nicht erkennen können, heißt doch in stillschweigender Voraussetzung bestätigen, daß es ein Absolutes gibt." Wenn wir von Erscheinungen reden, so haben wir neben dem bestimmten Bewußtsein von diesen Erscheinungen noch ein unbestimmtes von einer Realität, deren Erscheinungen sie sind.

2. Das Verhältnis der beiden correlativen Begriffe des Relativen und des Absoluten ist nicht derart, daß das Absolute die bloße Negation des Relativen wäre, sondern, da wir uns des Relativen als „Existenz unter Bedingungen und Grenzen" bewußt sind, so ist das Nicht-Relative nicht nur der Inbegriff der Abstraktion von diesen Grenzen und Bedingungen, es bleibt vielmehr, nachdem Bedingungen und Grenzen weggedacht sind, noch dasjenige „unbestimmte Etwas (indefinite something)" übrig, dessen „Umrisse (outlines)" die Bedingungen und Grenzen bildeten. Für dieses „rückständige Bewußtsein (residuary consciousness)" des bedingungs- und grenzenlosen Seins, das unser Bewußtsein vom Absoluten ausmacht, gibt es zwar weder einen qualitativen noch quantitativen Ausdruck, es bleibt aber „ein positives und unzerstörbares Element des Denkens (a positive and indestructible element of thought)".

3. Gerade so, wie uns bei dem Versuche, einen Raum oder eine Zeit als begrenzt vorzustellen, gleichzeitig ein Bewußtsein eines zwar unbestimmten, aber doch realen Raums oder einer Zeit

[1]) § 26 (Carus S. 81.) [2]) §§ 26 u. 46.

jenseits der Grenzen entsteht, so denken wir auch bei der Vorstellung einer Ursache unbestimmt an „eine Ursache hinter ihr (a cause beyond it)". Dieses Bewußtsein einer transcendenten Ursache ist dem Wesen nach dem einer phänomenalen gleich, nur „unbestimmt und ohne Form". „Die Bewegungsrichtung (momentum) des Denkens führt uns unwiderstehlich über die bedingte Existenz hinaus zur nichtbedingten; und dies bleibt immer in uns bestehen als der Inhalt eines Gedankens, dem wir keine Gestalt geben können (as the body of a thought to which we can give no shape)".

4. „Wirklichkeit (reality) ist Beharren im Bewußtsein (persistence in consciousness)." Nur durch die Probe des Beharrens, können wir das, was wir wirklich, von dem, was wir nicht-wirklich nennen, unterscheiden. Da nun aber einerseits dieses Wirkliche nicht das absolut Wirkliche sein kann, anderseits wir uns von letzterem einen Begriff nur bilden können als von einem absolut Beharrendem, so bringt gerade der Umstand, daß auch das phänomenal Wirkliche das Merkmal des Beharrens besitzt, in uns ein „unbestimmtes Bewußtsein" von etwas allen Wechsel der Beziehungen Überdauerndem, d. h. von einer absolut beharrenden Wirklichkeit, hervor.

Die Beweise für die Tatsache, daß es ein unbestimmtes Bewußtsein des Unerkennbaren gibt, setzen uns nun auch in den Stand, zu zeigen, wie es entsteht. Es geht, so meint Spencer, nicht aus einem einzigen geistigen Akte hervor, sondern ist das Erzeugnis vieler. „In jeder Vorstellung ist ein Element enthalten, welches bestehen bleibt." Dieses Element ist aber nun dasjenige, was wir die Existenz einer Vorstellung nennen. Es bleibt bestehen, während seine Formen, d. h. seine Bedingungen und Grenzen, wechseln, als „ein unbestimmtes Bewußtsein von etwas unter allen Formen Beständigem, von einem von seinen Erscheinungen gesonderten Sein (of being apart from its appearances). Der Unterschied, den wir zwischen einzelner und allgemeiner Existenz fühlen, ist der Unterschied zwischen dem, was in uns veränderlich, und dem, was unveränderlich ist".

„Dieses letzte geistige Element ist daher gleichzeitig notwendigerweise unbestimmt und notwendigerweise unzerstörbar. Da unser Bewußtsein des Nichtbedingten buchstäblich das nichtbedingte Bewußtsein oder das Rohmaterial des Denkens (raw material of thought) ist, welchem wir im Denken bestimmte Form geben,

so folgt daraus, daß ein immer gegenwärtiges Gefühl (an ever-present sense) wirklicher Existenz die wahre Grundlage unserer Intelligenz ist.“ Aus dieser Unmöglichkeit, uns von dem Bewußtsein einer transphänomenalen, wenn auch unerkennbaren, Realität zu befreien, geht unser „unzerstörbarer Glaube (indestructible belief)“ an sie hervor.[1]) —

Das absolute Sein, das unserm Denken infolge seiner Relativität, seines Eingeschränktseins auf dasjenige, was „klassifizierbar“ ist, nicht zugänglich sein kann, wird trotzdem zu einer völlig gewissen Realität auf Grund einer durchaus alogischen Gewißheit. Daß Spencers Beweise für letztere anfechtbar sind, ergibt sich bereits aus einer oberflächlichen Betrachtung, ist doch der Begriff des „unbestimmten Bewußtseins“ nichts weniger als in seinem Wesen eindeutig klargestellt. Wir kommen später darauf zurück.[2]) Im Übrigen können wir darauf verzichten, die Einzelheiten der spencerschen Beweisführung zu kritisieren, da einerseits sein Begriff des Absoluten als solcher von Vaihinger[3]), anderseits die Beweise für seine Existenz von Häberlin[4]) erschöpfend untersucht und beurteilt worden sind. Nur auf einen unerwähnt gebliebenen Punkt soll hier hingewiesen werden. Die Behauptung im ersten Beweise, daß in der Verneinung der Möglichkeit, zu erfahren, was das Absolute ist, die Annahme verborgen liege, daß es ist, beruht auf einem falschen Schlusse. Denn offenbar ist die verborgene Annahme nicht die, daß es ein Absolutes gibt, sondern nur, daß wir einen Begriff des Absoluten haben, als korrelativ zu dem des Relativen. Schon hierin liegt ein Hinweis darauf, daß die Annahme der Existenz eines Absoluten letzten Endes auf eine Hypostasierung eines Begriffs hinaus kommt. Uns kam es bei der Darstellung lediglich darauf an, die Lehre vom unbestimmten Bewußtsein des Unerkennbaren und dem daraus entspringenden Glauben an seine Existenz in möglichst helles Licht zu rücken.

Die Lehre von der Unkennbarkeit des Absoluten bildet den Unterbau für die Grundlegung des „verklärten Realismus“, die in den Pr. of ps. gegeben wird.[5]) War der Begriff des Unerkennbaren in den F. pr. noch durchaus unbestimmt — er umfaßte sowohl die transcendente Realität im Sinne einer Mehrzahl von „Dingen an sich“ als auch das Absolute im Sinne der metaphysischen Grund-

[1]) F. pr. § 26 (Carus S. 90). [2]) Vgl. unten S. 69. [3]) Der Begriff des Absoluten (mit Rücksicht auf Sp.). Vierteljahrsschr. 1878, S. 188 ff. [4]) a. a. O. S. 63 ff. [5]) II §§ 384 bis 475, 475 i bis 475 o.

bedingung für das Vorhandensein der phänomenalen Welt (nach Vaihingers Unterscheidung das „Erkenntnistheoretisch-Absolute“ und das „Metaphysisch-Absolute“) —, so erscheint er in den Pr. of. ps. meist eindeutig als der Inbegriff der transphänomenalen Außendinge.

Die Begründung eines realistischen Systems kann nicht vor sich gehen ohne eine Zurückweisung der idealistischen Systeme. Wenn nun auch der Realismus nach Spencer viele Vorteile vor dem Idealismus hat, da er einerseits das ursprünglichere System ist, anderseits seine Beweise einfacher und bestimmter als die des Idealismus sind, so muß es doch, da beide ihre Verteidiger haben, ein Kriterium zur Entscheidung zwischen beiden geben. Es muß eine „besondere Form des Bewußtseins“, die zuverlässiger und gewisser als alle andern ist und deshalb von Realisten und Idealisten in gleicher Weise anerkannt wird, aufgezeigt werden können. Alle Schlüsse müssen sich letzten Endes auf eine anerkannte Gewißheit stützen, die keines Beweises mehr bedarf.[1])

Die letzten Einheiten aller philosophischen Lehren sind gewisse Urteile; sie müssen daher einer Prüfung unterzogen werden, wenn wir erfahren wollen, ob der Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus auf Urteilen beruht, die gleichwertig sind oder nicht.

Die Urteile lassen sich zunächst einteilen in quantitativ von einander unterschiedene, und zwar in relativ einfache, d. h. solche, die nicht mehr behaupten wollen, als sie aussagen (z. B.: ich habe einen Schmerz), und in zusammengesetzte, d. h. solche, die stillschweigend viel mehr behaupten, als der Wortlaut vermuten läßt (z. B.: dieser Mord wird an den Tag kommen). Die Gültigkeit der zusammengesetzten ist abhängig von der der einfachen.[2])

Daneben gibt es aber noch einen qualitativen Unterschied. Man kann die Urteile auch einteilen in solche, deren Prädikate stets (always), und zwar entweder nur zeitweilig (temporarily) oder dauernd (permanently), mit ihrem Subjekt zugleich existieren, d. h. „das behauptete Ding dauert vor dem Bewußtsein so lange an, als dasjenige, von dem es behauptet wird, dem Bewußtsein vorschwebt“, und in solche, in denen die Prädikate nicht immer (not always) zugleich mit ihrem Subjekt zu existieren brauchen, d. h. das behauptete Ding kann aus dem Bewußtsein verschwinden, während dasjenige, von dem es behauptet wird, darin verbleibt“.[3])

[1]) §§ 403 bis 419. [2]) § 422. [3]) § 425.

Beispiele für die erste Art, die absoluten oder notwendigen, mit denen wir es allein zu tun haben, sind etwa das Urteil: „Ich nehme Licht wahr“ (nämlich solange eine Lichtquelle vorhanden ist; also nur zeitweilig absolut) oder das mathematische Axiom „Gleiches zu Gleichem addiert gibt Gleiches“ (dauernd absolut).

Wie aber, so fragt Spencer weiter, erkennen wir, ob ein Urteil notwendig ist oder nicht? Das einzige Mittel hierfür ist, daß wir uns ein Urteil vorstellen, dessen Subjekt ohne sein Prädikat existiert, mit andern Worten, daß wir uns in einem Urteil das Prädikat wegdenken, uns die Negation eines Urteils vorstellen. Ist die Negation vorstellbar, so haben wir einen Beweis, daß das negierte Urteil kein absolutes war. Demnach ist die Unvorstellbarkeit oder Unbegreiflichkeit des Gegenteils (the inconceivableness of the negation) das Kriterium für die Gültigkeit eines Urteils. Zum Beispiel ist das Urteil „Alles was Widerstand leistet, besitzt Ausdehnung“ unumstößlich wahr, weil wir uns sein Gegenteil unmöglich vorstellen können; der Zusammenhang zwischen Subjekt und Prädikat ist hier unauflösbar. Somit können wir ein „universales Postulat“ formulieren: Jedes Urteil, dessen Gegenteil unvorstellbar ist, muß für wahr gehalten werden![1])

Dabei ist zu beachten, daß „unvorstellbar“ nicht gleichbedeutend mit „unglaublich (incredible)“ ist. Unglaubliche Urteile laufen zwar der Erfahrung zuwider, lassen sich aber trotzdem vorstellen (z. B. daß eine Kanonenkugel von England bis nach Amerika fliegen könne). Ferner werden Urteile oft deshalb für wahr gehalten, weil man entweder versäumt, das Kriterium anzuwenden, oder es nachlässig angewandt hat. Endlich muß bedacht werden, daß das Postulat nur auf einfache, unzerlegbare Urteile anwendbar ist, nicht auf zusammengesetzte; letztere müssen also erst in ihre Bestandteile zerlegt werden.

Drei Arten von Urteilen sind daraufhin absolut wahr: 1. diejenigen, die wir unmittelbar aus der Anschauung bilden („Ich nehme Licht wahr“), 2. die logischen und mathematischen Beziehungen, 3. gewisse einfache physikalische Verhältnisse. Spencer übersieht hier, daß auf Urteile der 1. Art das Kriterium garnicht angewendet zu werden braucht, da sie, als in der gegenwärtigen Anschauung gegeben, völlig gewiß sind.[2])

[1]) § 426. [2]) §§ 426 bis 433, 475 k, vgl. 445 bis 449.

Ebenso wie nun die logischen und mathematisch-physikalischen Wahrheiten der „Reinertrag (the net result)“ aller vergangenen Erfahrungen der Geschlechter sind, so ist auch unsere Überzeugung von der Notwendigkeit eines Urteils das Produkt dieser Erfahrungen. Und da dem Schließen nur auf Grund der Annahme, daß „absolute Gleichförmigkeiten des Denkens absoluten Gleichförmigkeiten der Dinge entsprechen“, Vertrauen geschenkt werden kann, ist in der Tat die Unvorstellbarkeit des Gegenteils ein bei weitem sichereres Kriterium der Wahrheit als, wie J. St. Mill will, die jedesmalige Berufung auf die individuelle Erfahrung (die noch dazu im einzelnen undurchführbar ist).[1]) Spencers Denknotwendigkeiten sind also Beziehungen, die im Laufe der Erfahrungen durch Association fest geworden sind.

Es ist unumgänglich, daß unser universales Postulat von Realisten wie Idealisten als letzter Prüfstein der Wahrheit anerkannt wird. Da sich nun der Idealismus auf einer langen Reihe von Schlußfolgerungen aufbaut, und da bei der häufigen Anwendung des Kriteriums mehr Irrtümer unterlaufen können als bei seltener Anwendung, so muß diejenige Erkenntnis am gewissesten sein, welche die geringste Anzahl von Anwendungen des universalen Postulats erfordert. Der Realismus, der sich auf ein einziges Urteil gründet und demnach des Kriteriums nur einmal bedarf, muß deshalb den Idealismus bei weitem an Gewißheit übertreffen. Ein Beispiel mag dies erläutern. Der Mensch in seinem vorspekulativen Zustande oder der naive Realist betrachtet ein vor ihm liegendes Buch als eine äußere Wirklichkeit, die in einem einzigen, unzerlegbaren Akte erkannt wird. Er fühlt, daß er diesen Akt nicht ändern kann, daß es ihm unmöglich ist, sich vorzustellen, daß da, wo er das Buch sieht, nichts vorhanden sei. „Deshalb hat, solange er das Buch betrachtet, sein Glaube (belief) an dasselbe als an eine äußere Wirklichkeit die denkbar größte Bestimmtheit. Er hat die unmittelbare Garantie des universalen Postulates, und er setzt es nur einmal voraus“. Der Idealist dagegen geht von der Erwägung aus, daß ihm das Buch nur als Sinneswahrnehmung gegeben ist, und schließt, daß das, was sie enthält, bestenfalls ein getreues Abbild des Buches sei, aber nicht mehr, daß es also das Buch nur als seine Sinneswahrnehmung gebe. Er muß demnach, um seine Urteile auf ihre notwendige Gültigkeit hin zu prüfen, das Kriterium oftmals anwenden. Wenn es darum angängig ist, am

[1]) § 433.

Realismus zu zweifeln, um wieviel mehr ist es da zulässig, die Gewißheit des Idealismus in Frage zu stellen.[1])

Somit wäre der Realismus negativ gerechtfertigt. Wenn er sich nun außerdem noch als „eine Aussage des Bewußtseins (a dictum of consciousness), das nach seinen eigenen Gesetzen arbeitet, nachweisen läßt", wird er auch positiv gerechtfertigt sein. Diese Rechtfertigung kommt im Grunde wieder auf die Beantwortung der Frage hinaus: Wie ist es möglich, daß wir etwas als ein Objekt unserm Subjekt gegenübersetzen? Wenn sich nachweisen läßt, daß uns „normale Denkakte" diese Antithese liefern, so ist der Realismus gerechtfertigt.

Die Analyse der Urteile enthielt die Antwort auf die Frage: „Warum halten wir gewisse Dinge eher für wahr als andere?" Die Kehrseite dieser logischen bildet nun die psychologische Frage: „Warum hängen unsere Bewußtseinszustände fester nach dieser als nach jener Richtung mit einander zusammen?" Letztere müssen wir zu beantworten suchen, wenn wir die „Prozesse" ermitteln wollen, „mittels deren die realistische Auffassung sich aufbaut".[2])

Wir ersahen bei unserer Untersuchung des Kriteriums für den Wahrheitsgehalt der Urteile, daß wir notwendige Zusammenhänge als gültig anerkennen müssen. „Wenn ich sage, es (gewisse Zusammenhänge) seien Notwendigkeiten des Denkens, so ist dies nur eine andere Ausdrucksweise für den Satz, daß ihre Glieder sich nicht auseinanderreißen lassen".[3]) Hierin ist ein „universales Denkgesetz (a universal law of thinking)" zu erblicken. Alles Schließen nämlich, als ein „Prozeß, der Zusammenhänge zu prüfen hat", gründet sich selbst auf letzte absolute Zusammenhänge und ist ohne deren Anerkennung nicht möglich. Seine Leistung besteht schließlich darin, „irgend welche absolute Zusammenhänge zur Rechtfertigung von anderen vorzuführen". Dieses Gesetz bietet nun auch „eine vollkommen genügende Bürgschaft (an all-sufficient warrant)" für die objektive, d. h. außerhalb des Bewußtseins liegende, Realität. Es besteht nämlich „ein unauflöslicher Zusammenhang (an indissoluble cohesion) zwischen einem jeden der lebhaften und bestimmten Bewußtseinszustände, die uns als Empfindungen bekannt sind, und einem undefinierbaren Bewußtsein (an indefinable consciousness), das die Stelle einer Art des Seins jenseits der Empfindungen und getrennt von uns selbst vertritt". Diese „realistische Auffassung

[1]) §§ 434 bis 441. [2]) § 443. [3]) § 447.

unserer Bewußtseinszustände wurzelt ebenso tief in uns wie der gesamte Bau unseres Nervensystems und läßt sich daher auch nicht für einen Augenblick wirklich beiseite schaffen".[1] Beweisen oder durch logische Schlüsse als falsch erklären läßt sich dieses „unbestimmte Bewußtsein" einer realen Existenz, das so gebieterisch und unausweichlich auftritt, nicht, es müßte denn sein, daß wir „das Prinzip des Zusammenhangs, durch welches das Bewußtsein zusammengehalten wird", nicht anerkennten. Jedoch hindert uns nichts, zu fragen, worauf sich dieses unüberwindliche Bewußtsein, das zugleich so unbestimmt und so gewiß ist, gründet. Wir kommen dabei wieder auf die Grundwahrheit, daß alle unsere Bewußtseinszustände in lebhafte und schwache zerfallen, von denen die einen das Objekt, die andern das Subjekt vertreten. Alle Gegenstände nämlich, die wir als objektive bezeichnen, leisten sowohl passiven Widerstand, als auch zeigen sich in ihnen lebendige Kräfte. Dieser Widerstand plus irgend eine Kraft, die für uns den Maßstab des Widerstandes liefert, wird zum Symbol für eine selbständige äußere Realität. Dasjenige, was wir als „materielle Substanz" (im Gegensatz zur geistigen) bezeichnen, ist „das unbekannte Korrelat desjenigen lebhaften Zustandes, den wir Druck (pressure) nennen und wofür das bekannte Gefühl der Anstrengung in uns das Symbol ist". Wir können jedoch dieses „unbekannte Korrelat" noch etwas näher in seinen Merkmalen bestimmen. Erstens ist jedes Objekt der Sitz einer gesonderten Kraft. Zweitens erkennen wir aus eben dieser Kraft das Objekt als unabhängig von uns. Drittens substituieren wir auf Grund der Erfahrung dieser selbständigen Kraft den wechselnden Eindrücken einen unbekannten fortdauernden Nexus, dem allein Existenz zukommt und der alle Erscheinungen zusammenhält, selbst aber nie in die Erscheinung tritt. So können wir sagen, daß die Vorstellung, „welche Kraft, Unabhängigkeit und Fortdauer in sich vereinigt", die Vorstellung der materiellen Substanz ist.[2]

Das Ergebnis ist somit für die realistische Auffassungsweise so günstig, wie es nur immer sein kann. Sie ist einerseits „als gegebene Tatsache schon festgestellt, lange bevor das Schließen überhaupt beginnt", anderseits ist sie „ein unvermeidliches Ergebnis des geistigen Prozesses, den wir bei jeder gültigen Beweisführung durchmachen".[3] Hume hat also, so schließt Spencer, unrecht, wenn er die Annahme einer trans-

[1] §§ 443 u. 444, 448 u. 449. [2] §§ 464 bis 469. [3] §§ 471 u. 472.

phänomenalen Realität „aus einer «natürlichen Neigung», die im Widerspruch stünde mit den Denkgesetzen", entstehen läßt.[1])

Somit wäre der Realismus vollkommen gerechtfertigt. Spencer schließt sich jedoch nicht dem naiven Realismus an, der annimmt, daß unsere Wahrnehmungen die Gegenstände genau wiedergeben, sondern er formuliert auf Grund seiner Lehre von der „Relativität der feelings", die den psychologischen Unterbau für die Lehre von der Relativität des Wissens bildet, seinen „verklärten (transfigured)" Realismus.[2]) Obgleich nämlich jedes feeling von einem äußeren Agens abhängt, so ist doch „zwischen beiden weder der Art noch dem Grade nach irgend eine Ähnlichkeit" vorhanden. Der Zusammenhang zwischen äußerer Ursache und innerer Wirkung wird durchaus bestimmt vom Bau und vom Zustande des wahrnehmenden Organismus. Unsere Sinneswerkzeuge können die Außenwelt nur so auffassen, wie sie vermöge ihrer Struktur dazu fähig sind; so wird ein unvollkommenes Tier offenbar ein anderes Bild von der Außenwelt haben als der Mensch. Und daß auch im Leben des Einzelindividuums Variationen in der objektiven Wahrnehmung, entsprechend einem etwaigen Wechsel physiologischer Zustände, vorkommen, ist eine feststehende Tatsache.

Der verklärte Realismus behauptet also genau wie der naive das Vorhandensein einer transphänomenalen Wirklichkeit, bleibt sich jedoch dessen immer bewußt, daß sie nicht so beschaffen sein kann, wie sie uns erscheint. „Während einerseits eine gewisse objektive Existenz, die sich unter gewissen Bedingungen kundgibt, als die letzte und oberste Denknotwendigkeit übrig bleibt, gelangen wir doch zugleich zu der Folgerung, daß diese Existenz und diese Bedingungen für uns nichts weiter sind als die unbekannten Korrelativa unserer feelings und der Beziehungen zwischen unseren feelings".[3])

Spencer glaubt hiermit eine Brücke über die Kluft zwischen dem naiven Realismus und den idealistischen Systemen geschlagen zu haben. —

Wir wollen nun die in Hinblick auf Hume wichtigsten Punkte der spencerschen Realitätslehre näher beleuchten.

Da tritt uns zunächst das „universale Postulat" entgegen. Spencer macht, genau wie Hume, die Unvorstellbarkeit des Gegenteils zum Wahrheitskriterium für die Urteile und scheidet mit seiner Hilfe gewisse absolut gültige aus, die er, über Hume hinausgehend,

[1]) § 471. [2]) §§ 471 bis 475, vgl. I § 77 ff. [3]) §§ 472 u. 473.

noch um axiomatische physikalische Sätze erweitert. Dann geht er insofern weiter als Hume, als er das Kriterium zur Entscheidung zwischen Realismus und Idealismus anwendet. Beide, Hume wie Spencer, kennen also die apriorische Erkenntnis, jedoch behandeln sie sie ganz verschieden. Hume betrachtet, unabhängig von kausaler psychologischer Erklärung, den Satz des Widerspruchs als die Norm der Erkenntnis a priori und bewertet im Vergleich zu ihr die Gewißheit der Tatsachenerkenntnis, weil sie sich auf Erfahrung gründet, gering. So kennt er eine rein erkenntnistheoretische Fragestellung: der Wert der Erkenntnis, und besonders derjenigen aus Erfahrung, wird zum Problem erhoben. Spencer dagegen sieht, wie in allem Notwendigen und Wahren, auch in dem absoluten Kriterium der Wahrheit und Notwendigkeit ein Produkt der Erfahrung und Entwicklung. Für ihn gibt es immer nur psychologisch-genetische Erklärung.

Somit wird der Satz des Widerspruchs nicht logisch, sondern psychologisch aufgefaßt und kann deshalb, da er mitten in der Entwicklung steht, als absolutes Wahrheitskriterium nicht in Frage kommen. Spencer verkennt, daß die festgewordene Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat eines Urteils nicht als das Produkt unzähliger Erfahrungen angesehen werden kann, sondern daß ihre Notwendigkeit auf Rechnung der Bearbeitung durch das logische Denken kommt.

Bezüglich der transphänomenalen Realität stehen Spencer und Hume zunächst auf rein positivistischem Standpunkte: sie ist unerkennbar und unbeweisbar. Hume meint nun: sie ist trotzdem auf Grund des belief nicht ungewiß; er gründet jedoch nicht auf einen „natürlichen Trieb" eine Metaphysik, sondern bleibt bei dem Phänomenalismus stehen. Unsere Wahrnehmungen vermitteln uns die Erkenntnis der Gegenstände, zwar nicht wie sie wirklich beschaffen sind, sondern „lediglich in ihrem Verhältnis zum erkennenden Bewußtsein".[1]) „Die äußerste Grenze, bis zu der wir in der Vorstellung äußerer Gegenstände gelangen können, sofern wir sie von unseren perceptions spezifisch verschieden denken, ist damit erreicht, daß wir sie in Beziehung verflochten vorstellen (form a relative idea of them), ohne doch den Anspruch zu erheben, zugleich die Objekte, mit denen sie in Beziehung stehen, mit unserem Bewußtsein zu erfassen."[2]) Spencer bescheidet sich nicht in dieser Weise. Auch ihm ist zwar die unbeweisbare äußere

[1]) Hönigswald a. a. O. S. 14f. [2]) Treat. B. I, p. 2, s. 6.

Realität nur auf Grund des „unbestimmten Bewußtseins", das wir von ihrer Existenz besitzen, gewiß, er baut aber trotzdem seine Metaphysik, die darum nur ein agnosticistischer Realismus sein kann, auf ihm auf. Betreffs des „unbestimmten Bewußtseins" ist soviel von vornherein klar, daß es kein logisches Element ist. Im übrigen ist es ein zwischen Trieb, Gefühl und Vorstellung schwankender Begriff, werden doch dafür die verschiedenartigsten Bezeichnungen, wie „Gefühl der Realität (sense of reality)", „ungeformtes Material einer Vorstellung (unshaped material of a conception)", „Rohmaterial des Denkens", „unbestimmter Begriff (indefinite notion)" nebeneinander angewandt. Häberlin nimmt nun an, es gehöre zu den „Phantasievorgängen, welche auf die logisch unmögliche endgültige Befriedigung unseres Kausaltriebes ausgehen".[1]) Hierzu liegt meines Erachtens kein Anlaß vor; vielmehr möchte ich vorschlagen, es nach Analogie des humeschen „Naturinstinkts" als ein rein physiologisch begründetes Prinzip zu interpretieren. Denn einerseits weist Spencer selbst darauf hin, daß es fest eingewurzelt sei wie das Nervensystem, und anderseits berechtigt sein allgemeines Bestreben, die physiologischen Grundlagen des Seelenlebens so weit wie möglich aufzudecken, zu dieser Erklärung. Es ist ein so ursprüngliches und dabei völlig rätselhaftes Element, daß es sich einer genauen Terminologie entzieht; es bildet den Grund des belief, der, wie bei Hume, das „Wirklichkeitsbewußtsein"[2]) ist.

Wie steht es nun aber mit dem „universalen Denkgesetz", auf Grund dessen Spencer die realistische Auffassungsweise als „denknotwendig" anerkennt? Die Antwort ist, daß es kein logisches, sondern ein psychologisches Denkgesetz ist. Zwischen dem „bestimmten" und dem „unbestimmten" Bewußtsein besteht ein festgewordener associativer Zusammenhang. Für Spencer gibt es keinen Unterschied zwischen logischer Synthese und nur durch Erfahrung unlösbar gewordenem psychologischem Zusammenhange. Weder Hume noch Spencer können mittelst des logischen Denkens zur Setzung der äußeren Realität kommen. Denn bei Hume ist dasjenige, was den Wahrnehmungen konstante und unabhängige Dinge substituiert, die unzuverlässige, auf bloße Gewohnheit gegründete Einbildungskraft, nicht aber die Aktivität des Denkens, und für Spencer ist der Glaube an die Realität nur psychologisch begreiflich, nicht logisch beweisbar; es ist ihm eben trotz allen

[1]) a. a.O. S. 64. [2]) Lipps S. 371.

Bemühens nicht gelungen, etwas Besseres an die Stelle von Humes „natürlicher Neigung“ zu setzen. So hat die Annahme einer Existenz der Außenwelt für beide nur subjektive Gewißheit, nicht aber objektive Notwendigkeit; beide sind weit davon entfernt, die transsubjektive Allgemeingültigkeit des logischen Denkens und seine Gesetze als die Voraussetzung der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis anzusehen, um daraufhin die Realität der Außenwelt als logisch denknotwendig auffassen zu können.

Daß ein Realismus nur ein „verklärter“ sein kann, d. h. ein solcher, der der Relativität der menschlichen Erkenntniskräfte Rechnung trägt, hat Spencer erkannt, er hat aber den seinigen nicht in gültiger Weise zu fundieren vermocht.

Hume schreibt seinen „Gegenständen“ Beharrlichkeit und Unabhängigkeit zu; diese beiden Merkmale gibt auch Spencer seiner „materiellen Substanz“. Hatte also schon Humes Gegenstand substantiellen Charakter getragen, so ist Spencers Realitätslehre unmittelbar mit der Lehre von der Substanz verknüpft. Sein „Unerkennbares“ ist ja nicht nur die transcendente Wirklichkeit, sondern auch die Substanz, deren letztes Symbol die Kraft ist, welche sich uns in dem passiven Widerstande und den lebendigen Kräften in den Außendingen kund gibt.

Kapitel VI.

Die Substanz des Geistes und die Identität des Ich.

1. Die Lehre von der Substanz des Geistes bildet das Gegenstück und die Ergänzung zur Lehre von der Realität der Außenwelt. Hume hat sie darum auch unmittelbar im Anschluß an letztere behandelt; sie fällt für ihn zusammen mit der Lehre von der persönlichen Identität.

Zunächst ist eine Betrachtung der humeschen Auffassung des Begriffs der Substanz als solches unerläßlich. Nach seiner Weise fragt Hume zuerst, welcher Eindruck der Vorstellung der Substanz eines Dinges zu Grunde liege. Da er keinen, weder in der Sinneswahrnehmung noch in der Selbstwahrnehmung, entdecken kann, vermittelt uns doch erstere nur die Vorstellung einzelner Eigenschaften, letztere die einzelner Affekte und Gefühlserregungen, nie aber die Vorstellung von etwas ihnen zu Grunde Liegendem,

so bleibt nach seiner Meinung „keine Vorstellung der Substanz, die etwas anderes wäre als die Vorstellung eines Zusammen bestimmt gearteter Eigenschaften (the idea of a collection of particular qualities)". Das Wort „Substanz" ist nur eine Bezeichnung für dieses „Zusammen einfacher Vorstellungen, die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind".[1]) Wir haben demnach für das Wesen der Dinge, da es ja unvorstellbar ist, nur eine symbolische Vorstellung, und diese Vorstellung hat, mit einem Ausdrucke Hönigswalds[2]), nur „Bewußtseinswert", aber nicht „Realitätswert"; das „unbekannte Etwas (unknown something)", auf das sie sich bezieht, ist nur eine Fiktion der Einbildungskraft, die als „vereinigendes Prinzip (principal of union)" eine zu Grunde liegende, in allem Wechsel der Eigenschaften unveränderliche Einheit annimmt.

Diese Anschauung ist nun bestimmend für die Gestaltung der Lehre von der Substanz des Geistes und der Identität des Ich.

Hume richtet an alle Philosophen, die eine Substanz des Geistes annehmen, die Frage, was sie eigentlich mit der Substanz, der alle perceptions „inhärieren (inhere)" sollen, meinen.[3]) Die Antwort, die Substanz sei „etwas, das durch sich selbst existieren könne",[4]) ist dadurch widerlegt, daß auch alle perceptions als für sich existierend vorgestellt werden können. Und was die „Inhärenz" betrifft, so ist sie ein Etwas, das nicht vorstellbar ist, da die perceptions „eines Trägers ihrer Existenz durchaus unbedürftig" sind. Hume übersieht dabei, daß sie dann den Charakter der perceptions verlieren.

Wie steht es aber mit der an sich müßigen Frage: ist die Substanz körperlich oder unkörperlich? Ein Beweis für die Unkörperlichkeit liegt darin, daß Körperliches stets ausgedehnt ist, daß aber Vorstellungen und Affekte keine Ausdehnung haben, einem Ausgedehnten also niemals anhaften könnten. Dies führt auf das Problem der Möglichkeit einer Verbindung zwischen Geist und Materie.

Es gibt zunächst perceptions, die nirgends, d. h. an keinem Orte, existieren, z. B. Gerüche, Töne, Affekte. Sie stehen aber offenbar mit ausgedehnten, also an einem Orte befindlichen Körpern in Beziehung „der Ursächlichkeit und des gleichzeitigen Auftretens" mit ihnen, z. B. der Geruch eines Apfels mit seiner Farbe und

[1]) Treat. B. I, p. 1, s. 6; vgl. p. 4, s. 3. [2]) a. a. O. S. 24. [3]) p. 4, s. 5. [4]) a. a. O. (S. 305).

Gestalt. Auf Grund dieser Beziehung stellt nun die Einbildungskraft sofort eine örtliche Verbindung zwischen Ausgedehntem und Nicht-Ausgedehntem her und widerspricht dadurch unserer Vernunft. Die materialistische Auffassung der Substanz erweist sich dadurch als unhaltbar. Da es aber auch ausgedehnte perceptions gibt (z. B. die durch Gesichts- und Tastsinn vermittelte Wahrnehmung eines Tisches), so ist es ebenso unmöglich, von einer unkörperlichen Substanz, der ausgedehnte perceptions inhärieren sollen, zu reden.[1]) Es zeigt sich hier, daß Hume unter perceptions Wahrnehmungen und Wahrnehmungsgegenstände versteht.

Sowohl die Theorie von der körperlichen wie die von der unkörperlichen Substanz ist also unannehmbar.

Wenn wir es weiterhin ablehnen müssen, die perceptions als „Modifikationen" einer Seelensubstanz zu bezeichnen, so hat es ebensowenig Zweck, von „Tätigkeiten" der Substanz zu reden, d. h. von etwas, „das im eigentlichen Sinne von seiner Substanz weder unterscheidbar noch trennbar ist, sondern nur vermöge einer Unterscheidung durch die Vernunft (distinction of reason) oder einer Abstraktion erfaßt werden kann".[2]) Denn unsere so verschiedenartigen perceptions können wir uns als selbständig existierend, als von einander und von „allem, was wir sonst ausdenken können", trennbar vorstellen, wir können also mit dem Begriff „Tätigkeit einer Substanz" keinen Sinn verbinden. Ebenso könnte man behaupten, daß Menschen, Tiere und Pflanzen die Tätigkeiten einer allgemeinen, blind wirkenden Substanz seien.

Im Gegensatz zu diesen unfruchtbaren Erörterungen ist die Frage nach der Ursache unserer perceptions wichtig und diskutierbar.

Obgleich Materie und Bewegung, die stets mit einander verbunden sind, trotz aller Veränderungen immer dasselbe bleiben, was sie sind, und wir uns nicht vorstellen können, wie durch Zusammenstöße, Umgestaltungen oder Mischungen der Materie psychische Zustände entstehen könnten, so ist doch nach Humes Meinung anzunehmen, daß materielle Bewegung die Ursache unserer perceptions sei. Zwar sind Materie und Bewegung vom Denken völlig verschieden, letzteres ist jedoch beständig mit ersteren verbunden. Da nun „Verschiedenheit der Ursache und Wirkung und Konstanz ihrer Verbindung jederzeit die einzigen Faktoren sind, die in den Begriff der Ursächlichkeit eingehen, wenn wir ihn auf

[1]) a. a. O. (S. 309 bis 312). [2]) S. 318.

die Wirkungsweisen der Materie anwenden, so können wir mit Sicherheit schließen, daß materielle Bewegung auch die Ursache unserer perceptions sein kann, vielmehr daß sie es tatsächlich ist".[1])

Ebenso wie er vorhin nach dem Eindrucke, der unserer Vorstellung von der Substanz zu Grunde liegt, gefragt hatte, forscht Hume nun nach dem Eindrucke, aus welchem die Vorstellung des Ich stammt.[2]) Da nämlich das Ich gerade dasjenige ist, worauf unsere Eindrücke und Vorstellungen sich beziehen, und da ihm ja ein das ganze Leben hindurch unveränderter Eindruck entsprechen müßte, so ergibt sich schon hieraus, daß die ganze Frage nach einem Eindruck des Ich ungereimt ist, daß also auch die Vorstellung des Ich als verdächtig erscheint.

Prüfen wir einmal das, was wir unser Ich oder Selbst nennen, in seinem Verhältnis zu den perceptions. Daß sie, als selbständig bestehend, keines „Trägers ihrer Existenz" bedürfen, haben wir schon gesehen. Umgekehrt jedoch können wir uns unser Ich niemals ohne perceptions denken, da wir es nur in ihnen beobachten. Während des Schlafes sind wir des Ich nicht bewußt, es existiert gewissermaßen während dieser Zeit nicht. Hierdurch werden wir zu der Annahme geführt, daß das Ich nichts ist als „ein Bündel oder ein Zusammen (a bundle or collection) verschiedener perceptions, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind".[3]) Der Geist kann mit einem Theater verglichen werden, worauf die perceptions agieren, obwohl ja gerade dieser Vergleich deshalb hinkt, weil wir von einer Bühne, d. h. einer Substanz oder einem Ich, nichts wissen, sondern die perceptions eben den Geist „ausmachen".

Worin liegt nun aber die Erklärung dafür, daß wir trotzdem eine Vorstellung von einem in der Aufeinanderfolge der perceptions sich immer gleichbleibenden Ich, oder, mit andern Worten, von der persönlichen Identität besitzen? Hume stellt zunächst fest, daß wir mit der Bezeichnung „persönliche Identität" nicht ein „reales Band" zwischen den perceptions selbst meinen, sondern nur zwischen unsern Vorstellungen von ihnen. Denn unser Verstand ist ja, wie wir sahen, garnicht fähig, eine wirkliche Verknüpfung zwischen Gegenständen wahrzunehmen, löst sich doch sogar die Kausalität in „eine gewohnheitsmäßige Association der Vorstellungen" auf. Identität ist also nichts „Reales", sondern nur eine „Bestimmung", die wir machen, wenn wir über die perceptions reflektieren und

[1]) S. 322. [2]) p. 4, s. 6. [3]) S. 327.

die „Verbindung, in die die Vorstellungen von ihnen in unserer Einbildungskraft geraten", bezeichnen. Die Verbindung zwischen den Vorstellungen beruht aber, wie wir ebenfalls wissen, auf Ähnlichkeit, Kontiguität und Kausalität, somit muß auch die Identität auf einer dieser drei Beziehungen beruhen. Da ferner das Wesen der Association darin besteht, daß ein „leichter Übergang von Vorstellung zu Vorstellung" ermöglicht wird, so folgt daraus, „daß die Vorstellung der persönlichen Identität einzig und allein aus dem ungehemmten und ununterbrochenen Fortgang des Vorstellens beim Vollzug einer Folge miteinander verknüpfter Vorstellungen entspringen kann".[1])

Welche von den genannten Beziehungen aber kommen in Frage? Hume schließt ohne nähere Begründung die Kontiguität von vornherein aus; es bleibt also zuvörderst die Ähnlichkeit. Wieder ist hier, wie bei der Annahme einer realen Außenwelt, die Tätigkeit der Erinnerung von ausschlaggebender Bedeutung. Sie schafft Abbilder früherer perceptions, die diesen gleichen, und die Häufigkeit ähnlicher perceptions ist der Anlaß dafür, daß die Einbildungskraft leichter „von einem Gliede zum andern hinübergleitet", und daß „das Ganze im Lichte der ununterbrochenen Fortdauer eines Gegenstandes" erscheint. Die notwendige Ergänzung hierzu bietet die Ursächlichkeit; denn der Geist ist nichts anderes als ein System von perceptions, die in ursächlicher Beziehung zu einander stehen. Die Erinnerung verschafft uns das Bewußtsein dieser Kette von Ursachen und Wirkungen, und haben wir es erlangt, so bleiben wir nicht bei dem gegenwärtig im Bewußtsein Vorhandenen stehen, sondern schließen über die Grenzen der Erinnerung hinaus an der Hand der Kausalität auf Zeiten, Umstände und Handlungen, die wir längst vergessen haben. Das Band aber, das sowohl die gegenwärtigen wie die erschlossenen perceptions verbindet, die Kausalität, wandelt sich für uns unmittelbar um in die Identität des Ich".[2])

Bewogen also durch den beständigen Fluß der Vorstellungen und die Permanenz und das Gleichbleiben der Beziehungen zwischen ihnen „erdichten wir dann noch ein besonderes, obzwar unserm Vorstellungsvermögen sich entziehendes", verbindendes Prinzip, eine Seele, ein Ich oder eine geistige Substanz. So ist also die Identität des Ich eine Fiktion ohne jeglichen Realitätswert.

[1]) a. a. O. (S. 335 u. 336). [2]) a. a. O. (S. 337 u. 338).

2. Spencer knüpft seine Darstellung der Lehre von der Unerkennbarkeit der Substanz des Geistes unmittelbar an die soeben wiedergegebene Substanztheorie Humes an. Nachdem er diese kurz skizziert hat, fährt er fort: „Räumen wir nun einmal im Gegensatz dazu die Notwendigkeit ein, die Eindrücke und Vorstellungen als Formen oder Zustände eines fortwährend existierenden Etwas zu betrachten".[1]) Gesetzt, es fehlten alle Eindrücke und Vorstellungen, so könnte doch dasjenige, was ihnen zu Grunde liegt und dessen fortwährende Gegenwart „die Vorstellung einer fortwährenden Existenz oder Realität" bedingt oder geradezu „ausmacht (constitutes)", niemals fehlen. Da Existenz Fortdauer bedeutet, so ist dieses dauernde Etwas, dessen Modifikationen die perceptions sind, identisch mit der Substanz des Geistes. Schon aus dieser Definition geht hervor, daß die Substanz des Geistes unerkennbar ist; denn „wenn jeder geistige Zustand irgend eine Modifikation dieses Geistes ist, so kann es demzufolge keinen geistigen Zustand geben, in welchem die unmodifizierte Substanz des Geistes enthalten ist".[2]) Angenommen nun, die Substanz wäre in irgend einer ihrer Modifikationen gegenwärtig, so wäre sie trotzdem nicht zu erkennen, da das Betrachtende vom Betrachteten stets unterschieden bleibt und „dasjenige, was beim Erkenntnisakte durch das Erkannte affiziert wird", selbst die Substanz des Geistes sein muß. „Die Substanz entschlüpft gleichsam in eine neue Form, während sie eine Form, unter der sie soeben noch existierte, erkennt". Die Substanz müßte also, wenn sie erkannt werden sollte, die unmögliche Bedingung erfüllen, Subjekt und Objekt des Denkens zu gleicher Zeit zu sein. Da ferner Erkennen dasselbe ist wie Klassifizieren, so bleibt es eine ungelöste Frage, welcher andern Substanz die geistige Substanz untergeordnet werden sollte.

Wenden wir uns jetzt von der unbekannten Substanz zu ihren Zuständen, von denen wir doch eine gewisse Kenntnis haben. Wie z. B. die scheinbar elementaren Empfindungen, die wir als „musikalische Klänge" bezeichnen, auf eine gemeinsame Einheit zurückgeführt werden können, so ist dies vielleicht auch bei Geschmäcken, Gerüchen und Farben möglich. Werden wir nicht sogar vermuten können, daß allen den so verschiedenen Empfindungen eine „gemeinsame Einheit" zu Grunde liege? In der Tat besitzen wir einen Schlüssel zu diesem „ursprünglichen Bewußtseinselement"

[1]) Pr. of ps. I § 59. [2]) a. a. O. (S. 153).

darin, daß alle „die einfachen geistigen Eindrücke“, die ein Knall, ein plötzlicher Lichteindruck oder eine elektrische Entladung auf uns machen, einander durchaus ähnlich sind, daß sie nämlich alle einen Bewußtseinszustand hervorrufen, „den wir wohl als ursprüngliche und typische Form der Nervenerschütterung (nervous shock) hinstellen können“. Es ist daher wahrscheinlich, daß „irgend etwas wie eine Nervenerschütterung die letzte Einheit des Bewußtseins bildet“.[1]) Wir haben hier gewissermaßen eine Parallele zum Molekül, das die letzte Einheit der Materie bildet. Trotzdem es uns demnach vielleicht gelingen könnte, den Geist in gleichartige „Gefühlseinheiten (units of feeling)“ zu zerlegen, würden wir doch dadurch in der Erkenntnis seines wirklichen Wesens keinen Schritt vorwärts kommen, ebensowenig wie wir in den Molekülen das Wesen der Materie haben. Es ist infolgedessen auch unmöglich, die Gefühlseinheiten des Geistes und die Bewegungseinheiten der Materie etwa im Grunde als wesensgleich anzusehen.

Wie nun Bewegung und Materie, so wie wir sie uns denken, nur „Symbole der unerkennbaren Formen des Seins (symbolic of unknowable forms of existence)“ [2]) sind, so ist auch die einfachste Form, unter der wir uns die Substanz des Geistes denken, nur ein Symbol für etwas Undenkbares. Das „genau umschriebene Aggregat von Tätigkeiten (circumscribed aggregate of activities)“ [3]), als welches wir unsern Geist erkennen, ist uns unmittelbar gegenwärtig und bekannt, wogegen das Aggregat der außerhalb des Geistes liegenden Tätigkeiten nur durch seine Einwirkung auf unsern Geist bekannt wird. Wir kennen es also nur als in Ausdrücke des Geistes übersetzt, haben also nur eine mittelbare Kenntnis, d. h. keine wirkliche Erkenntnis, von ihm. Denn die Gefühlseinheiten, die der Vorstellung von Materie und Bewegung zu Grunde liegen, sind doch etwas ganz anderes als die „Krafteinheiten (units of force)“, die wir uns als der Materie zu Grunde liegend denken. Und dennoch: vielleicht ist es denkbar, daß die unbekannten objektiv existierenden Einheiten der Kraft zuletzt doch wesensgleich mit unsern subjektiven Einheiten des Gefühls seien, daß sie also zusammen „ein universales Empfindungsvermögen (a universal sentiency)“ bildeten. Wenngleich wir, meint Spencer, „etwas weiter kommen“, wenn wir die Einheiten der uns völlig unbekannten äußeren Kraft in die uns bekannten Gefühlseinheiten übersetzen, also das Unbekannte als identisch mit dem

[1]) I § 60. [2]) § 63. [3]) § 63 (S. 167).

Bekannten ansehen, so bringt uns das dennoch weder „dem Begreifen der äußern Kraft“ noch einer Vorstellung von demjenigen, was „in solcher Weise universal empfindend“ ist, etwas näher. Wir müssen bei unsern „Symbolen“ bleiben und uns begnügen mit dem Dualismus einer unerkennbaren Substanz der Außenwelt und einer unerkennbaren Substanz des Geistes. „Die bedingte Form, unter welcher das Sein sich im Subjekt darstellt, kann ebensowenig wie die bedingte Form, unter welcher das Sein sich im Objekt darstellt, an sich das unbedingte Sein sein, das beiden gemeinsam ist“.[1]) —

Das Gegenstück zu unserm Bewußtsein von einer absoluten äußeren Existenz bildet unser Selbstbewußtsein (self-consciousness).[2]) „Dem Glauben an die Realität seiner selbst kann man in der Tat nicht entgehen, solange das normale Bewußtsein fortdauert.“ [3]) Nur während derjenigen Zustände, die wir als Geistesabwesenheit bezeichnen, wenn wir z. B. in Bewunderung eines Gegenstandes verloren sind oder durch den Anblick einer schrecklichen Katastrophe in völlige Selbstvergessenheit geraten, fehlt uns das Bewußtsein unseres Ich.[4]) Ferner gibt es beim Kinde lange kein Ich-Bewußtsein, ebenso geht dem primitiven Menschen das Selbstbewußtsein in dem Sinne, wie es der Kulturmensch hat, ab.[5])

Was ist denn nun aber dieses „Ich“ oder „Selbst“ oder „Subjekt“, von dem wir behaupten, daß es „etwas mehr sei als das Aggregat von Gefühlen und Vorstellungen, welche im gegebenen Augenblicke existieren“?[6]) Entweder ist es dem Bewußtsein gegenwärtig, „so kann es, da es stets vorhanden ist, in jedem beliebigen Augenblicke nichts anderes sein als das gesamte einfache oder zusammengesetzte Bewußtsein, welches in dem betreffenden Augenblicke vorübergeht“. Oder es ist dem Bewußtsein nicht gegenwärtig, so ist es etwas, von dessen Existenz wir nichts aussagen können. Da wir nun unter dem Ich den „fortdauernden Nexus (permanent nexus)“, der die Bewußtseinszustände zusammenhält, selbst aber niemals ein Bewußtseinszustand ist[7]), verstehen, so ist klar, daß es uns unerkennbar bleiben muß. —

Beleuchten wir nun Humes und Spencers Lehren von der Substanz des Geistes und dem Ich etwas näher.

Für Hume ist die Substanz des Geistes, wie alle Substanz, unerkennbar; zur Vorstellung der geistigen Substanz kann kein

[1]) a. a. O. (S. 168.) [2]) F. pr. § 26. [3]) F. pr. § 20. [4]) Pr. of ps. II § 493. [5]) II § 475 p. [6]) I § 219. [7]) II § 469.

Eindruck aufgefunden werden, also ist sie eine Fiktion der Einbildungskraft, und eine Existenz der Substanz kann es garnicht geben. Wir haben nur unsere perceptions, und diese bedürfen keiner Substanz als ihres Trägers. Hume gelangt zu dieser Ansicht erstens dadurch, daß er auch für die formalen Begriffe, zu denen „Substanz" und „Ich" gehören, einen entsprechenden Eindruck fordert, zweitens dadurch, daß er den perceptions Selbständigkeit zuschreibt. Drittens ist ihm das vereinheitlichende Prinzip nicht die logische, synthetische Funktion des Verstandes, sondern die zu Täuschungen und Fiktionen neigende Einbildungskraft. Zwar ist seine Forderung eines konstanten Elements im Flusse der perceptions berechtigt, aber die Wahrnehmung, daß das Ich-Bewußtsein aussetzt, bestärkt ihn in seinem Mißtrauen gegenüber der Einbildungskraft und läßt ihn das wirkliche Vorhandensein eines „stetigen Zusammenhangs unserer psychischen Vorgänge" [1]) übersehen. Endlich ist für ihn das „Ich" Substanz, d. h. das unerkennbare, den perceptions zugrunde liegende Etwas, das selbst nie perception ist, und diese substantielle Auffassung ist der letzte Grund dafür, daß er den Ich-Begriff verwarf. Ihm blieb die Aktualität des Ich, die identisch ist mit dem Selbstbewußtsein und die nicht „der Zusammenhang der Bewußtseinsinhalte ist, sondern das, was diesen Zusammenhang schafft" [2]), verborgen. Die perceptions sind nur perceptions in Beziehung auf das Ich, das ihre Voraussetzung ist. „Der letzte Sinn aber jeder «Beziehung» besteht in einer Weise des Zusammenschlusses eines Mannigfaltigen durch die einheitliche und vereinheitlichende Beziehung auf den einen Punkt, das Ich". [3]) Dies entging Hume, und so konnte er von dem Ich als einer bloßen „Flucht von Oberflächenkräuselungen ohne Halt und Hintergrund" nicht abkommen und das „Tiefen-Ich" [4]) nicht erkennen. Er ist sich dieses Mangels sehr wohl bewußt, und im Anhang zum Treat. gesteht er: „Alle meine Hoffnungen schwinden, wenn ich daran gehe, die Faktoren zu bezeichnen, die unsere successiven perceptions für unsere Vorstellung oder unser Bewußtsein vereinigen. Ich kann keine Theorie ausfindig machen, die in diesem Punkte befriedigt". [5])

Spencer geht unter anderen Voraussetzungen an die Lösung des Problems. Er will weder, wie Hume, den Begriff der Substanz

[1]) Wundt, Logik I S. 455. [2]) Lipps, Das Selbstbewußtsein; Empfindung und Gefühl. Wiesbaden 1901, S. 13. [3]) a. a. O. [4]) Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit. München 1906, S. 119. [5]) Lipps S. 363.

als solcher noch den der geistigen Substanz aus der Welt schaffen, sondern er weiß, daß wir ihrer als „Hilfsbegriffen" bedürfen. „Wir sind durchaus zu der Forderung einer Substanz des Geistes, welche affiziert wird, gezwungen, um uns überhaupt seine Affektionen denken zu können".[1]) Ferner definiert er das Ich als den die Bewußtseinszustände zusammenhaltenden fortdauernden Nexus und hält am Begriffe des Selbstbewußtseins, trotzdem es unterbrochen werden kann, fest. Er hat also Humes unhaltbare Verselbständigung der Bewußtseinszustände und die Verkennung des Wesens der formalen Begriffe überwunden. Jedoch sind auch für Spencer „Geist" und „Ich" identisch mit der denkenden Substanz, sie sind ein starres Etwas, nicht ein „Geschehen". Da er nun meint, daß das, was denkt, nicht zugleich Gegenstand des Denkens sein kann, und da weiterhin für ihn denkbar nur das Vergleichbare ist, so gelangt er schließlich über Humes Resultat nicht hinaus: Nur das „Oberflächen-Ich" ist erkennbar, daß „Tiefen-Ich" bleibt immer verborgen. Er weiß, daß wir unser Ich erleben, aber „erkennen" können wirs nicht. Agnosticismus in der Außenwelt, Agnosticismus in der Innenwelt — das ist der Dualismus, den Spencer anerkennen muß und den er nicht überbrücken kann.

Zum Schluß sei noch auf Spencers Neigung zum Materialismus, die er durch die Zurückführung der Bewußtseinszustände auf Nervenerschütterungen beweist, hingewiesen. Er trifft auch hierin mit Hume zusammen, der ja auf Grund seiner Lehre von der Kausalität die materielle Bewegung für die Ursache der perceptions hält.

[1]) Pr. of ps. I § 272.

Schlußwort.

Werfen wir nun noch einen letzten überschauenden Blick auf die im vorhergehenden durchgeführte Parallelisierung von Humes und Spencers Lehren!

Wir sahen zunächst, daß die psychologischen Voraussetzungen für beide Denker prinzipiell dieselben sind. Beide halten an der Auffassung der Vorstellungen als Reproduktionen der Eindrücke fest, und für beide ist die Association das einzige psychologische Gesetz. Sie stehen beide auf dem Boden des Sensualismus und Associationismus. Jedoch bleibt Humes Psychologie durchaus in den Anfängen stecken, konnten wir doch öfter auf Unklarheiten und Inkonsequenzen hinweisen. Es sei nur an die Unsicherheit der Behandlung der Association im Treat. und an den Umstand, daß das Denken, obwohl die Relationen als Produkt der Association bezeichnet werden, durchaus nicht als mechanischer Vorgang betrachtet wird, erinnert. Psychologische und logische Einsichten gehen bei ihm ungeklärt und unerkannt nebeneinander her. Spencers Psychologie ist natürlich, entsprechend den Fortschritten, die diese Wissenschaft von Hume bis zu seiner Zeit hin gemacht hat, viel besser fundiert. Jedoch ist auch er von der exakten Forschung noch weit entfernt, und wir konnten wiederholt bemerken, daß er die wirkliche Aufgabe der Psychologie, die darin besteht, „festzustellen, wie die Bewußtseinstatsachen wirklich beschaffen sind, nicht was ein reflektierender Philosoph über sie denkt“[1]), durchaus nicht erfaßt hat.

Hume sucht, wie die immer wiederkehrende Frage nach dem der Vorstellung zu Grunde liegenden Eindruck beweist, den Sensualismus allseitig durchzuführen, sogar auf Kosten der Anerkennung der formalen Begriffe. Spencer glaubt sich vor dieser Einseitigkeit dadurch bewahrt, daß er den Sensualismus mit dem Evolutio-

[1]) Wundt, a. a. O. S. 12.

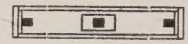
nismus verknüpft. Dies führt uns zu einer Betrachtung der Methode beider Philosophen.

Hume sieht das Hauptziel seiner Untersuchungen in der genauen psychologischen Beschreibung und Erklärung der Bewußtseinsphänomene; er will auf Grund von Erfahrung und Beobachtung eine möglichst ausführliche „geistige Geographie oder Umreißung der verschiedenen Teile und Kräfte des Geistes“[1]) geben. Daneben zeigt er aber, wie wir sahen, eine rein erkenntnistheoretische Haltung: er stellt einen Gewißheitsunterschied innerhalb der Relationsklassen fest und schreibt der Erfahrungserkenntnis im Vergleich zur apriorischen, die er beide streng auseinanderhält, einen geringen Geltungswert zu. Auch Spencer kennt eine erkenntnistheoretische Fragestellung, sucht er doch absolut gültige Urteile auf und lehrt die Relativität unseres Wissens. Jedoch infolge der Verkennung der logischen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit taucht sozusagen seine Erkenntnistheorie fortwährend in der Psychologie unter, und zwar meist nicht nur in der Individual-, sondern in der Gattungspsychologie. Das einzige Mittel zur Lösung der erkenntnistheoretischen Probleme bleibt schließlich die Aufzeigung associativer Zusammenhänge, die durch unzählige Erfahrungen fest geworden sind. Daß diese psychologisch-evolutionistische Methode die logisch-erkenntnistheoretische nicht ersetzen kann, ist einleuchtend; denn einerseits ist sie eine naturwissenschaftliche Methode und beruht auf durchaus hypothetischer Grundlage (es fragt sich, ob die erbliche Übertragung genau in der Weise wie auf biologischem auch auf psychischem Gebiete wirksam ist), anderseits kann ihr Ergebnis immer nur eine Beschreibung und Erklärung des Erkenntnisvorgangs und -Erlebnisses, nicht aber eine Bestimmung des Wertes und der Brauchbarkeit der Erkenntnis sein. Denn das associativ fest Zusammenhängende ist weder mit dem logisch Notwendigen noch mit dem Wertvollen identisch. So darf man behaupten, daß Spencer ebenso weit, wenn nicht gar weiter von einer eigentlichen Erkenntnistheorie, die völlig „voraussetzungslos“, d. h. ohne auf das Vorhandensein anderer Wissenschaften, wie Psychologie und Biologie, Rücksicht zu nehmen[2]), „Möglichkeit und Berechtigung“[3]) der Erkenntnis untersucht, entfernt ist als Hume. —

---

[1]) Enqu. p. I (Richter S. 12). [2]) Volkelt, Erfahrung und Denken. Hamburg und Leipzig 1886, S. 10 f. [3]) a. a. O. S. 9.

Von unsern drei in der Einleitung aufgeworfenen Fragen haben die beiden ersten, ob und wie Spencer den Spuren Humes folgt, durch die Aufzeigung der Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen den Lehren beider Denker eine Beantwortung erfahren. Die Antwort auf die dritte Frage, ob Spencers Erkenntnistheorie, als Ganzes genommen, einen Fortschritt über Hume hinaus bedeutet, ergibt sich aus der gegenseitigen Abwägung von Übereinstimmungen und Abweichungen, und sie muß notwendig verneinend ausfallen.



Verzeichnis der wichtigsten Schriften,

die außer den unter dem Text genannten noch benutzt wurden.

F. Jodl, Leben und Philosophie D. Humes. Leipzig 1872.
E. Pfleiderer, Empirismus u. Skepsis in D. H.s Philos. Berlin 1874.
W. Knight, Hume. (Philos. Classics for Engl. readers) London 1886.
E. Petzholtz, Die Hauptpunkte der H.schen Erkenntnislehre. Diss. Rostock 1895.
O. Söhring, Der Skepticismus D. H.s. Progr. Schöneberg 1907.
W. E. Walz, D. H.s Verhältnis zur Erkenntnislehre Lockes und Berkeleys. Diss. Königsberg 1907.
A. Meinong, Humestudien I, Ber. d. Wiener Ak. d. W. 1877.
I. Zimels, H.s Lehre vom Glauben. Diss. Erlangen 1903.
H. Nathanson, Der Existenzbegriff H.s. Diss. Berlin 1904.
E. A. Cook, H.s Theorie über die Realität der Außenwelt. Diss. Halle 1894.
E. König, Über den Substanzbegriff bei Locke u. H. Diss. Leipzig 1888.
E. Grimm, Zur Gesch. d. Erkenntnisproblems. Leipzig 1890.
E. Cassierer, Gesch. d. Erk.-Probl. Bd. II, 2. Aufl. Berlin 1911.
H. C. Macpherson, H. Spencer. The man and his work. London 1900.
O. Gaupp, H. Spencer. 3. Aufl. Stuttg. 1906.
K. Schwarze, H. Spencer. Leipzig 1909.
A. Heidt, Philos. Beitr. aus H. Sp.s. Autobiographie. Diss. Göttingen 1908.
O. Gaupp, Die Erkenntnislehre H. Sp.s Diss. Berlin 1890.
H. Painter, H. Sp.s Evolutionstheorie. Jena 1896.
S. Weir, Der Monismus, mit bes. Rücks. auf die kosm. Theorie H. Sp.s. Diss. Jena 1895.
N. H. Marshall, Die gegenw. Richtungen d. Religionsphilos. in Engl. u. ihre erkenntnistheoret. Grundl. Diss. Halle 1901.
B. P. Bowne, Kant and Sp. London 1912.
L. Ferri, La philosophie de l'association. Paris 1883.
E. Allin, Üb. d. Grundprinzip d. Ass. Diss. Berlin 1895.
H. Taine, Derniers essais de critique et d'histoire. Paris 1894.

Lebensgang.

Als Sohn des Gemeindevorstandes Heinrich Albert und seiner Ehefrau Selma geb. Franze wurde ich, Fritz Heinrich Albert, am 3. November 1890 in Seifhennersdorf in Sachsen geboren. Ich bin evangelischer Konfession. Zunächst besuchte ich die Volksschule meines Heimatortes und bezog Ostern 1903 das Gymnasium zu Zittau, das ich Ostern 1910 mit dem Reifezeugnis verließ. Hierauf begab ich mich nach Leipzig, um mich philologischen und philosophischen Studien zu widmen. Ein Jahr später verließ ich Leipzig und brachte ein Sommersemester in München zu. Darnach kehrte ich nach Leipzig zurück.

Ich nahm während meiner Studienzeit teil an den Vorlesungen resp. Seminar- und Proseminarübungen der Herren Professoren und Dozenten Barth, Bethe, Crusius, Gardthausen, v. Heigel, Heinze, Holz, Köster, von der Leyen, Lipsius, Paul, Reinsch, Richter †, Schmarsow, Sievers, Spranger, Streitberg, Studniczka, Süß, Vollmer, Volkelt, Weyman, Windisch, Witkowski, Wundt.

Allen meinen verehrten Lehrern bin ich zu großem Danke verpflichtet, besonders aber Herrn Professor Barth, in dessen Seminar ich zu vorliegender Arbeit angeregt wurde, und Herrn Geheimrat Volkelt, dem ich vielfache reiche Förderung verdanke. An dieser Stelle darf ich auch meines zu früh verstorbenen Lehrers Raoul Richter, dessen Vorlesungen und Schriften mich entscheidend beeinflußt haben, in Dankbarkeit gedenken.

Leipzig, am 21. Oktober 1913.